Las Virtudes Fundamentales

Josef Pieper

AleXandriæ.org

Biblioteca de formación para católicos

INTRODUCCIÓN

LA IMAGEN CRISTIANA DEL HOMBRE

LA IMAGEN DEL HOMBRE EN GENERAL

La segunda parte de la Summa theologica *del Doctor Común de la Iglesia, que se refiere a la Teología moral, comienza con esta frase: «Puesto que el hombre fue creado a semejanza de Dios, después de tratar de El, modelo originario, nos queda por hablar de su imagen, el hombre». Sucede con esta frase lo que con tantas otras de Santo Tomás: la evidencia con que la expresa, sin darle gran relieve, oculta fácilmente el hecho de que su contenido no es de ningún modo evidente. Esta primera proposición de la Teología moral refleja un hecho del que los cristianos de hoy casi han perdido la conciencia: que la moral es, sobre todo y ante todo, doctrina sobre el hombre; que tiene que hacer resaltar la idea del hombre* y *que, por tanto, la moral cristiana tiene que tratar de la imagen verdadera del mismo hombre. Esta realidad era algo muy natural para la cristiandad de la Alta Edad Media. De esta concepción básica, cuya evidencia ya se había puesto en duda, como indica su formulación polémica, nació, dos siglos después de Santo Tomás de Aquino, la frase de Eckhart: «Las personas no deben pensar tanto lo que han de hacer como lo que deben ser». Sin embargo, la moral, y sobre todo su enseñanza, per-*

dieron después, en gran parte, estas perspectivas por causas difíciles de comprender y aquilatar, hasta tal punto que incluso aquellos textos de Teología moral que pretendían estar expresamente escritos según el espíritu de Santo Tomás diferían de él en este punto capital. Esto explica algunas causas del porqué al cristiano medio de hoy apenas se le ocurre pensar que en moral pueda conocerse algo sobre el verdadero ser del hombre, sobre la idea del hombre. Al contrario, asociamos el concepto de moral la idea de una doctrina del hacer y, sobre todo, del no-hacer, del poder y no-poder, de lo mandado y lo prohibido. La primera doctrina teológico-moral del Doctor Común es ésta: «La moral trata de la idea verdadera del hombre». Naturalmente que también ha de tratar del hacer, de obligaciones, mandamientos y pecados; pero su objeto primordial, en que se basa todo lo demás, es el verdadero ser del hombre, la idea del hombre bueno.

LA IMAGEN CRISTIANA DEL HOMBRE Y LA MORAL EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

La respuesta a la cuestión de la imagen auténtica del hombre cristiano puede concretarse en una frase; más aún: en una palabra: Cristo. El cristiano debe ser «otro Cristo»; debe ser perfecto como lo es el Padre; pero este concepto de perfección cristiana es infinitamente amplio, y por eso mismo es difícil de aclarar: requiere, por tanto, la concreción y exige una interpretación. Sin tal interpretación, que se apoye en la esencia empírica del hombre y en la realidad, estaría expuesto continuamente al abuso y al error por una sobresaturación contraria a su esencia. No es posible pasar, sin más ni más, de la situación concretísima del hacer al último y más alto ideal de la perfección. Precisamente a estas palabras de la Escritura: «Sed perfectos como vuestro Padre que está en los Cielos», a esta formulación de la imagen ideal del cristiano ha preferido el cuarto Concilio de Letrán su célebre tesis de la analogía entis: «ínter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin ínter eos maior sit dissimilitudo notanda». *(No se puede señalar entre Creador y criatura una semejanza tan grande, que impida observar entre ellos una desemejanza*

mucho mayor). Esta frase se opone a la idea de un «endiosamiento» demasiado inmediato del hombre. El hombre, así como el perfecto cristiano, permanece criatura, esto es, ser finito aun en la vida eterna. Existe, ciertamente, más de una posibilidad legítima de interpretar esta idea verdadera del cristiano no sólo histórica, sino también teóricamente. Así existirá una forma occidental y otra oriental de interpretar esta idea cristiana del hombre. Santo Tomás de Aquino, el gran maestro de la cristiandad occidental, expreso la idea cristiana del hombre en siete tesis que cabe formular de la siguiente forma:

Primero. El cristiano es un hombre que, por la fe, llega al conocimiento de la realidad del Dios uno y trino

Segundo. El cristiano anhela —en la esperanza— la plenitud definitiva de su ser en la vida eterna.

Tercero. El cristiano se orienta —en la virtud teologal de la caridad— hacia Dios y su prójimo con una aceptación que sobrepasa toda fuerza de amor natural.

Cuarto. El cristiano es prudente, es decir, no deja enturbiar su visión de la realidad por el sí o el no de la voluntad, sino que hace depender el sí o el no de ésta de la verdad de las cosas.

Quinto. El cristiano es justo, es decir, puede vivir en la verdad con el prójimo; se sabe miembro entre miembros en la Iglesia, en el Pueblo y en toda Comunidad.

Sexto. El cristiano es fuerte, es decir, está dispuesto a sacrificarse y, si es preciso, aceptar la muerte por la implantación de la justicia.

Séptimo. El cristiano es comedido, es decir, no permite que su ambición y afán de placer llegue a obrar desordenadamente y antinaturalmente.

En estas siete tesis se refleja que la moral de la teología clásica, como exposición de la idea del hombre, es esencialmente una doctrina de las virtudes; interpreta las palabras de la Escritura acerca de la

perfección mediante la imagen séptuple de las tres virtudes teologales y las cuatro cardinales. El devolver a su forma original a la conciencia universal de nuestra época la imagen grandiosa del hombre, que está ya descolorida, y, lo que es peor, desfigurada, no es tarea que carezca de importancia, a mi parecer. La razón no es precisamente un interés «histórico», sino más bien porque esta interpretación de la idea del hombre no sólo se conserva válida, sino que para nosotros es vital afirmarla y contemplarla de nuevo con claridad.

Quisiera intentar ahora la definición, con algunas observaciones, de los contornos de esta imagen dentro del cuadro de las cuatro virtudes cardinales, y especialmente donde me parezca que haya quedado descolorida o desfigurada.

EL CONCEPTO DE VIRTUD Y LA JERARQUÍA ENTRE LAS VIRTUDES

Para comenzar, hay que decir algo sobre el concepto de virtud. Hace unos años precisamente Paul Valéry pronunció en la Academia Francesa un discurso sobre la virtud. En este discurso se nos dice: «Virtud, señores, la palabra 'virtud', ha muerto o, por lo menos, está a punto de extinguirse... A los espíritus de hoy no se se muestra como la expresión de una realidad imaginable de nuestro presente... Yo mismo he de confesarlo: no la he escuchado jamás, y, es más, sólo la he oído mencionar en las conversaciones de la sociedad como algo curioso o con ironía. Podría significar esto que frecuento una sociedad mala si no añadiese que tampoco recuerdo haberla encontrado en los libros más leídos y apreciados de nuestros días; finalmente, me temo no exista periódico alguno que la imprima o se atreva a imprimirla con otro sentido que no sea el del ridículo. Se ha llegado a tal extremo, que las palabras 'virtud' y 'virtuoso' sólo pueden encontrarse en el catecismo, en la farsa, en la Academia y en la opereta». El diagnóstico de Valéry es indiscutiblemente verdadero, pero no debe extrañarnos demasiado. En parte se trata, seguramente, de un fenómeno natural del destino de las «grandes palabras». En efecto, ¿por qué no han de existir, en un mundo descristianizado, unas

leyes lingüísticas demoníacas, merced a las cuales lo bueno le parezca al hombre, en el lenguaje, como algo ridículo?

Aparte de esta última posibilidad, digna de tomarse en serio, no hay que olvidar que la literatura y la enseñanza de la moral no han hecho que el hombre corriente capte con facilidad el verdadero sentido y realidad del concepto «virtud».

La virtud no es la «honradez» y «corrección» de un hacer u omitir aislado. Virtud más bien significa que el hombre es *verdadero, tanto en el sentido natural como en el sobrenatural. Incluso, dentro de la misma conciencia universal cristiana, hay dos posibilidades peligrosas de confundir el concepto de virtud: primero, la moralista, que aisla la acción, la «realización», la «práctica» y las independiza frente a la existencia vital del hombre. Segundo, la supernaturalista, que desvaloriza el ámbito de la vida bien llevada, de lo vital y de la honradez y decencia natural. Virtud, en términos completamente generales, es la elevación del ser en la persona humana. La virtud es, como dice Santo Tomás,* ultimum potentiae, *lo máximo a que puede aspirar el hombre, o sea, la realización de las posibilidades humanas en el aspecto natural y sobrenatural.*

El hombre virtuoso es tal que realiza el bien obedeciendo a sus inclinaciones más íntimas.

Casi tan importante como su concepto exacto es el examen del verdadero orden de categorías entre las virtudes. Se ha hablado mucho del carácter «heroico» del cristianismo o del concepto «heroico» de la existencia, como rango esencial de la vida cristiana. Estas formulaciones sólo son correctas a medias. La virtud primera y característica del cristiano es el amor sobrenatural hacia Dios y su prójimo, y todas las virtudes teologales están por encima de las cardinales. Incluso mi obrita Del sentido de la fortaleza *no ha escapado a aquella interpretación «heroística» verdadera a medias y, por tanto, falsa a medias, aun cuando el objetivo principal era demostrar que la fortaleza no está en primer lugar, sino en el tercero entre las virtudes cardinales.*

PRUDENCIA

La primera entre las virtudes cardinales es la prudencia. Es más: no sólo es la primera entre las demás, iguales en categoría, sino que, en general, «domina» a toda virtud moral.

Esta afirmación de la supremacía de la prudencia, cuyo alcance apenas somos capaces de comprender, encierra algo más que un orden más o menos casual entre las virtudes cardinales. Expresa, en términos generales, la concepción básica de la realidad, referida a la esfera de la moral: el bien presupone ¡a verdad, y la verdad el ser. ¿Qué significa, pues, la supremacía de la prudencia? Quiere decir solamente que la realización del bien exige un conocimiento de ¡a verdad. «Lo primero que se exige de quien obra es que conozca», dice Santo Tomás. Quien ignora cómo son y están verdaderamente las cosas no puede obrar bien, pues el bien es lo que está conforme con la realidad. Me apresuro a añadir que el «saber» no debe entenderse con el criterio cientifista de las ciencias experimentales modernas, sino que se refiere al contacto efectivo con la realidad objetiva. La revelación, por ejemplo, da a este contacto un fundamento más elevado que el científico. También pertenecen a la prudencia la «docilidad», es decir, la unión sumisa con el verdadero conocimiento de la realidad de un espíritu superior. El conocimiento objetivo de la realidad es, pues, decisivo para obrar con prudencia. El prudente contempla, por una parte, la realidad objetiva de las cosas y, por otra, el «querer» y el «hacer»; pero, en primer lugar, la realidad, y en virtud y a causa de este conocimiento de la realidad determina lo que debe y no debe hacer. De esta suerte, toda virtud depende, en realidad, de la prudencia y todo pecado es, en cierta manera, una contradicción de la prudencia: «omne peccatum opponitur prudentiae».

Nuestro lenguaje usual, que es también el del pensamiento, se ha apartado bastante de este estado de cosas. Lo prudente nos parece, antes que la presuposición, la circunvalación del bien. Nos cuesta pensar que ser justo y veraz suponga siempre y esencialmente la «prudencia». Prudencia y fortaleza parecen ser poco menos que

irreconciliables, ya que la fortaleza es, la mayoría de las veces, «imprudente». Conviene, sin embargo, recordar que el sentido propio y verdadero de esta dependencia es el de que la acción justa y fuerte y toda acción buena, en general, sólo es tal en cuanto responde a la verdad, creada por Dios, de las cosas reales y esta verdad se manifiesta de forma fecunda y decisiva en la virtud de la prudencia.

Esta doctrina de la supremacía de la prudencia encierra una importancia práctica enorme. Comprende, por ejemplo, el axioma pedagógico: «La educación y autoeducación, en orden a la emancipación moral, han de tener su fundamento en la respectiva educación y autoeducación de la virtud de la prudencia, es decir, en la capacidad de ver objetivamente las realidades que conciernen a nuestras acciones y hacerlas normativas para el obrar, según su índole e importancia». Además, la doctrina clásica de la virtud de la prudencia encierra la única posibilidad de vencer interiormente el fenómeno contrario: el moralismo. La esencia del moralismo, tenido por muchos por una doctrina especialmente cristiana, consiste en que disgrega el ser y el deber; predica un «deber», sin observar y marcar la correlación de este deber con el ser. Sin embargo, el núcleo y la finalidad propia de la doctrina de la prudencia estriba precisamente en demostrar la necesidad de esta conexión entre el deber y el ser, pues en el acto de prudencia, el deber viene determinado por el ser. El moralismo dice: el bien es el deber, porque es el deber. La doctrina de la prudencia, por el contrario, dice: el bien es aquello que está conforme con la realidad. Es importante observar claramente la conexión íntima que aquí resalta entre el moralismo «cristiano» y el voluntarismo moderno. Las dos doctrinas tienen un parentesco bastante más acusado de lo que a primera vista parece y aún puede indicarse aquí un tercer parentesco «práctico» y «actual». El fondo de equidad y objetividad de la doctrina clásica de la prudencia encontró su expresión en la frase magníficamente sencilla de la Edad Media: «Sabio es el hombre a quien las cosas le parecen tal como realmente son». Un resultado de la psicología, o mejor dicho, psiquiatría moderna, que a mi parecer nunca ponderaremos

demasiado, hace resaltar cómo un hombre al que las cosas no le parecen tal como son, sino que nunca se percata más que de sí mismo porque únicamente mira hacia sí, no sólo ha perdido la posibilidad de ser justo (y poseer todas las virtudes morales en general), sino también la salud del alma. Es más: toda una categoría de enfermedades del alma consisten esencialmente en esta «falta de objetividad» egocéntrica. A través de estas experiencias se arroja una luz que confirma y hace resaltar el realismo ético de la doctrina de la superioridad de la prudencia. La prudencia es uno de los «lugares» del espíritu en que se hace visible la misteriosa conexión entre salud y santidad, enfermedad y pecado. Una doctrina del alma (psicología) que no haga, a sabiendas, caso omiso de estas realidades podrá adquirir, seguramente, desde esta posición, una visión de relaciones muy hondas.

El concepto central caracteriológico de la autosugestión (que no es otra cosa que una falta de objetividad voluntaria en la visión de la realidad), así como el concepto sociológico de «ideología», enteramente paralelo, podrían ser «descubiertos» por la doctrina de la prudencia de una forma enteramente sorprendente. Mas aquí sólo nos es posible indicar lo ya dicho.

JUSTICIA

Prudencia y justicia están más íntimamente ligadas de lo que pueda parecer a primera vista. Justicia, decíamos, es la capacidad de vivir en la verdad «con el prójimo». No es, sin embargo, difícil ver en qué medida depende este arte de la vida en la comunidad (es decir, el arte de la vida en general) del conocimiento y reconocimiento objetivo de la realidad, o sea de la prudencia. Sólo el hombre objetivo puede ser justo, y falta de objetividad, en el lenguaje usual, equivale casi a injusticia.

La justicia es la base de la posibilidad real de ser bueno; en esto se apoya la elevada categoría de la prudencia. La categoría de la justicia se basa en ser la forma más elevada y propia de esta

misma bondad. Conviene subrayar esto, pues la burguesía «cristiana» ha considerado desde algunas generaciones cosas muy diferentes, por ejemplo, ¡a denominada «moralidad» como característica propia y primordial del hombre bueno. El hombre bueno es en principio justo. No es casualidad que las Sagradas Escrituras y la Liturgia llamen «justo», en general, al hombre en estado de gracia. Al rozar el tema «justicia» el lenguaje enteramente desapasionado de Santo Tomás adquiere un estilo más vibrante; cita, en este lugar de la Summa, *la frase de Aristóteles: «La más elevada entre las virtudes es la de la justicia; ni el lucero de la mañana ni el vespertino pueden serle comparados en belleza».*

La realización de la justicia es cometido del hombre como tal, como «ser sociable». Casi se puede asegurar que el portador de la justicia no es tanto el individuo (aunque, naturalmente, sólo la persona puede ser «virtuosa» en sentido estricto), como el «nosotros», la entidad social o el pueblo; justicia es, pues, la plenitud óntica del «nosotros». Las diversas formas del «nosotros» se estructuran en tomo a tres rasgos fundamentales; cuando estas tres estructuras son «verdaderas» puede decirse que en este «nosotros» reina justicia. Estos tres elementos estructurales son, según la Escolástica, los siguientes: primero, las relaciones de los miembros entre sí, cuya equidad se apoya en la justicia conmutativa; segundo, la relación del todo a los miembros, cuya equidad se apoya en la justicia distributiva, y tercero, las relaciones de los miembros aislados al todo, cuya equidad va regida por la justicia legal. Todas estas cosas parecen evidentes, aunque no lo sean en modo alguno.

La doctrina «social» individualista, por ejemplo, reconoce de estas tres estructuras básicas sólo una, a saber: las relaciones de los individuos entre sí, pues el individualismo no reconoce la existencia propia del todo, y por eso para él no existen propiamente relaciones ¿el individuo al todo ni del todo al individuo. Así, para un individualismo que quiera ser consecuente, la única forma de justicia es la conmutativa, que se basa en el contrato como medio ie lograr la compensación de intereses. Por otra parte, el colectivismo ha creado una doctrina social «universalista» que niega ro-

tundamente que existan siquiera relaciones de individuo a individuo; en estricta consecuencia declara a la justicia conmutativa como un «absurdo individualista». La acusada tendencia que tienen estas «opiniones de escuela» a la realización práctica lo demuestra, por ejemplo, la experiencia histórica de los regímenes totalitarios. Caracteriza a éstos la tiranía del Estado, que apenas permite relaciones privadas entre los individuos como tales; éstos apenas si se enfrentan «oficialmente» como funcionarios individuales de los intereses del Estado. Se ha hecho el intento, por parte de algunos cristianos, de proclamar la subordinación del individuo al bien común como directriz básica en la vida pública y admitir, en consecuencia, la justicia legal como justicia propiamente dicha. Al mismo tiempo se aseguró que ésta es la opinión verdadera de la teología clásica. Es muy difícil juzgar acertadamente este intento, ya que sería preciso hacer en orden al mismo distinciones tan importantes como complicadas. Santo Tomás de Aquino dice, ciertamente, que toda la vida moral del hombre está subordinada al bien común. Así pues, la justicia legal tiene realmente una categoría y posición muy especial. Pero no debe perderse de vista que la tesis expuesta por Santo Tomás tiene dos facetas: la una expresa que existe una verdadera obligación del individuo con respecto al bien común, y esta obligación se refiere al hombre entero; y la otra faceta hace resaltar, en cambio, que toda virtud del individuo es necesaria para el bienestar de todos, significando esto que el bienestar común necesita virtud de los individuos aislados. Esto último no es realizable si los miembros aislados de la comunidad no son buenos, y «buenos» no sólo en el sentido más restringido de justos, sino también en el sentido de una virtud personalísima, oculta y, por decirlo así, completamente íntima. No conviene, pues, pasar por alto esta cuestión.

FORTALEZA

Existe otro error acerca del concepto de justicia, en el fondo completamente liberal, pero no solamente restringido al llamado siglo del liberalismo». Dice así: es posible poseer la justicia sin la forta-

leza. No es tanto un error que afecte a la esencia de la justicia como a la concepción de «este» mundo en el cual la justicia ha de realizarse, pues «este» mundo está constituido de tal forma que la justicia, como el bien general, no se «impone» por sí sola sin que la persona esté dispuesta incluso a la muerte. El mal tiene poder en «este» mundo, este hecho se pone de relieve en la necesidad de la fortaleza, que en realidad, no es otra cosa que la disposición para realizar el bien aun a costa de cualquier sacrificio. Así, la misma fortaleza es, como dice San Agustín, un testigo irrefutable de la existencia del mal en el mundo.

Es, por otra parte, una mala réplica al error liberal, e igualmente falso, opinar que se puede ser fuerte sin ser justo. La fortaleza como virtud existe sólo donde se quiere la justicia. Quien no es justo no puede ser bueno en el verdadero sentido. Santo Tomás dice: «La gloria de la fortaleza depende de la justicia». Es decir, sólo puedo alabar la fortaleza de alguien si al mismo tiempo puedo alabarle por su justicia. La fortaleza verdadera está, pues, esencialmente ligada al deseo de justicia.

No es menos importante saber que la idea de fortaleza no es idéntica a la de una agresiva temeridad a toda costa, e incluso existe una temeridad contraria a la virtud de la fortaleza. Para mayor claridad, conviene considerar qué lugar ocupa el temor en la vida del hombre. La «charlatanería» superficial de la vida cotidiana, en principio tranquilizadora, tiende a negar la existencia de lo terrible, o bien a situarlo en la esfera de lo aparente o inexistente. Esta «tranquilización», eficaz o no, existe en todas las épocas y se encuentra hoy con oposición notable, ya que ningún concepto de la literatura profunda —filosófica, psicológica y poética— de nuestra época juega un papel tan importante como el del miedo. Otra forma de manifestar aquella inocuidad de la vulgar existencia es un estoicismo nuevo, «proclamado» por un círculo de hombres para los cuales el recuerdo de los sucesos de las guerras mundiales es una destrucción que encierra la promesa y amenaza de unas catástrofes apocalípticas aún más violentas. La existencia es, en todo caso, horrible, mas no existe nada que lo sea tanto que el fuerte no pueda soportar y sobrellevar con

grandeza. Leyendo los libros más personales de Ernst ¡ünger, una de las cabezas más notables de aquella stoá *nueva, se comprende que todos los sueños de estos «corazones aventureros» sean pesadillas. Hay que observar que sería poco menos que ridículo el recoger estos hechos con cierta «satisfacción» y hasta ironía. Seguramente son estas pesadillas una respuesta a la verdadera situación metafísica del Occidente, humanamente más elevada y objetivamente más adecuada que un cristianismo que se consuela con razones culturales superficiales sin haber penetrado aún en su propia profundidad. En dicha profundidad late la última respuesta cristiana a esta cuestión: el concepto del* temor de Dios. *Este concepto se está desvaneciendo en la conciencia universal cristiana y está a punto de convertirse en algo vacío e insustancial para ella. El temor de Dios no es simplemente la mismo que el «respeto» al Dios absoluto, sino verdadero temor en el sentido estricto de la palabra. Común a temor, miedo, susto, horror y terror es que todas son respuestas diversas a las diferentes formas de mutilación del ser, cuyo último término sería propiamente la aniquilación. La Teología cristiana no piensa en negar la existencia de lo terrible en la vida humana; por otra parte, nada más lejos para la doctrina cristiana de la vida que afirmar que el hombre no deba temer lo terrible. Pero al cristiano le interesa el* ordo timoris, *el orden del temor; en definitiva, lo realmente temible, en último término; la preocupación consiste en temer acaso lo que no existe ni es definitivamente terrible y, por el contrario, tener por inofensivas cosas realmente temibles. Lo realmente terrible no es más que la posibilidad que tiene el hombre de separarse voluntariamente, por su propia culpa, de su última razón de ser. La posibilidad de ser culpable es el mayor peligro para la existencia del hombre. El temor de Dios es la respuesta adecuada a este horror de la separación culpable y siempre posible de su última razón de ser. Esta culpabilidad constituye lo que definitivamente hemos de temer. Este miedo que acompaña a cada existencia humana, incluso a la de los santos, como una posibilidad real, no es superable por cualquier forma de «heroísmo»; más bien es este temor la premisa para todo heroísmo auténtico. El temor de Dios —como tal temor— ha de ser soportado y resistido hasta la*

«seguridad» definitiva en la vida eterna. Si la fortaleza nos libra de amar a nuestra vida de una manera tal que la perdamos, expresa esto que el temor de Dios como temor a perder la vida eterna es el fundamento de toda fortaleza cristiana. Hay que pensar, sin embargo, que el temor de Dios es sólo el anverso negativo del amor esperanzado hacia Dios. San Agustín dice: todo temor es amor que huye.

En el temor de Dios se «perfecciona» el miedo natural del hombre ante una mutilación o aniquilación de su ser. Todo lo moralmente bueno no es más que una especie de «prolongación» de las inclinaciones naturales del ser. El hombre, sin embargo, teme por naturaleza a la nada antes de cualquier decisión de su inteligencia, o sea, según su naturaleza creada por Dios. Y así como la tendencia natural ele la convivencia se perfecciona en la virtud de la justicia y de la propia autoridad en la virtud de la longanimidad, y la de la tendencia al goce en la templanza, igualmente se perfecciona el miedo natural a la destrucción en el temor de Dios. De la misma manera que el empuje natural a la convivencia, propia autoridad y la concupiscencia natural pueden actuar desordenadamente si no se perfeccionan en la justicia, la longanimidad y la templanza, también puede hacerlo el miedo natural a la aniquilación, si no se perfecciona en el temor de Dios. El hecho de que éste, en su forma propia de temor de Dios, «filial», sea un don del Espíritu Santo y no, como las virtudes cardinales, la realización de las posibilidades del hombre en la esfera de la moral, significa que sólo la perfección sobrenatural realmente vivida es capaz de librar al hombre del «temor imperfecto». La tiranía de este «temor imperfecto» repercute, además de en el aspecto moral, en la vida psíquica natural, sobre lo cual puede informarnos la psiquiatría. He aquí otro punto en el que resalta claramente el parentesco entre salud y santidad, aunque la claridad se refiere sólo a la existencia de esta relación. Sin embargo, apenas es posible dilucidar la forma íntima en que están enlazadas la salud y la santidad, y sobre todo la culpa y la enfermedad, y las condiciones en que este parentesco se manifiesta. De todas formas, la «salud» de la justicia, longanimidad, templanza, temor de Dios y de toda virtud en general consiste en estar de acuerdo con la verdad objetiva, natural y sobre-

natural. Esta correspondencia a la realidad es, al mismo tiempo, el principio de la salud y del bien.

TEMPLANZA

Se ha dicho que la disposición natural al gozo puede llegar a actuar desordenadamente. La tesis liberal de que «el hombre es bueno» oculta esta verdad. El liberalismo progresista no podía reconocer, de acuerdo con sus premisas básicas, que existiese en el hombre una rebelión de las potencias menos elevadas del alma contra el dominio del espíritu y, por tanto, niega que el hombre hubiese perdido por el pecado original el orden interior genuino de su naturaleza. En consecuencia, con este modo de pensar la virtud de la templanza ha de aparecer como algo sin sentido, absurdo e insustancial, pues presupone y reconoce la posibilidad de esta rebelión de los sentidos contra el espíritu. La conciencia universal de la cristiandad (y no decimos la doctrina de ¡a Iglesia, ni tampoco la Teología) respondió a esta negación del sentido de la templanza haciendo resaltar marcadamente esta virtud. La virtud de la templanza, en sus típicas formas de castidad y continencia, llegó a ser para la conciencia universal cristiana el rasgo saliente y predominante en la idea del hombre cristiano. De todas formas, esta respuesta fue hija de su adversario, el liberalismo. La templanza es la virtud más «personal» entre las cuatro virtudes cardinales, lo que demuestra la dependencia de su enemigo liberal-individualista. En realidad, se podría haber alzado de igual forma la bandera de la fortaleza contra el liberalismo progresista; o bien, haber recalcado y predicado con especial insistencia ambas virtudes, fortaleza y templanza, aparte completamente de la justicia distributiva y legal. El liberalismo ha socavado los fundamentos de ambas virtudes, que presuponen la existencia del mal, a causa de su fe absoluta en «este» mundo; pero precisamente subrayamos que la conciencia universal de la cristiandad antepuso la templanza como virtud característica del cristiano, virtud que se refiere de primera intención, como ya se ha dicho, al individuo como tal. Así se tomó la virtud más «personal» por la más cristiana. De esta forma la supervaloración

de la templanza tiene una relación manifiesta con el liberalismo por la «individualización» de la moral. Este carácter privado de la templanza fue causa de que la Teología clásica no considerara esta virtud como la primera, sino la última de las cuatro virtudes cardinales.

La supervaloración de la templanza tuvo repercusiones y reflejos considerables. Por de pronto, el concepto de la llamada «moralidad» tiene aquí sus raíces. Este concepto, con todas sus ambigüedades, tal como se usa hoy día en el lenguaje corriente, es el resultado de la restricción de la moral a la virtud de la templanza; por otra parte, está unido a una concepción moralista del bien en general que separa, como se ha dicho, la acción (u omisión) en el hombre viviente y escinde el «deber» y el «ser». Además, se redujo, de una manera completamente unilateral, la fuerza moral y el ejemplo de los ángeles y la Virgen al plano de esta virtud y sobre todo a la castidad. La consecuencia fue que todas estas figuras no quedaron en la conciencia cristiana con toda su cumplida plenitud real. Con respecto al concepto «de pureza angelical» hay que observar que un ángel no puede ser «puro» en el sentido de la castidad y que la «virtud» del ángel consiste primordialmente en la virtud teologal del amor. Al mismo tiempo el concepto de immaculata *no se refiere únicamente a la castidad de la Madre de Dios, sino que tiene una amplitud mucho mayor; significa primeramente y ante todo la plenitud de gracia en su ser que María recibió en un principio. Para concluir: esta supervaloración de la castidad es en buena parte culpable de que términos de nuestro lenguaje tales como «sensualidad», «pasión», «concupiscencia», «instinto», etc., haya adquirido un significado totalmente negativo, no obstante ser en principio conceptos moralmente indiferentes. Pero si en el lenguaje se entiende bajo «sensualidad» sólo la sensualidad contraria al espíritu, por «pasión» sólo la pasión mala y por «concupiscencia» la concupiscencia rebelde, no nos quedarán términos que designen la sensualidad no contraria al espíritu o no-rebelde, que Santo Tomás incluye entre las virtudes. Esta escasez de términos en el lenguaje nos lleva fácilmente a una confusión peligrosa de conceptos y hasta de la misma vida, y precisamente de una tal confusión se originó este uso defectuoso del lenguaje.*

Es quizá conveniente recordar aquí un ejemplo de la Summa theo logica *que muestra la opinión del Doctor Común en esta materia. Es un ejemplo y no una tesis; pero un ejemplo que ilustra una tesis. La* Summa *incluye un tratado sobre las pasiones del alma. Santo Tomás estudia en él todos los movimientos de la capacidad sensual, como el amor, odio, deseo, placer, tristeza, temor, ira, etc. Una de las veinticinco cuestiones aproximadamente de este tratado habla de los «remedios contra el dolor y la tristeza». Santo Tomás expone en cinco capítulos otros tantos remedios; pero antes de conocerlos hagámonos esta pregunta: ¿Qué contestación nos daría o podría dar la conciencia moral universal de los cristianos acerca de «los remedios contra la tristeza del alma»? Que cada uno se conteste a sí mismo. El primero, completamente general, de que Santo Tomás se ocupa es: «cualquier goce». La tristeza es un cansancio del alma; el goce, en cambio, un descanso. El segundo remedio son «¡las lágrimas!». El tercero es el «compartir la alegría». El cuarto es la «contemplación de la verdad». Esta última calma el dolor tanto más cuanto más perfectamente ama el hombre la sabiduría. Ante el quinto remedio que nombra Santo Tomás hemos de considerar que estamos ante un tratado de Teología, y no precisamente uno cualquiera. Este remedio contra la tristeza es «dormir y bañarse»; pues el sueño y el baño devuelven al cuerpo la debida disposición del bienestar, que, a su vez, repercute en el alma. Santo Tomás, naturalmente, esta bien informado de las posibilidad y necesidades de superar el dolor humano con medios sobrenaturales, incluso es de la opinión que existen grados del dolor humano que sólo pueden vencerse sobrenaturalmente; pero no piensa en descartar los medios sensibles y naturales, como, por ejemplo, dormir y bañarse. No se avergüenza lo más mínimo de hablar de ello en medio de un tratado de Teología.*

FE, ESPERANZA Y CARIDAD

Con esto concluye ¡a serie de observaciones sobre las virtudes cardinales. Las cuatro —prudencia, justicia, fortaleza y templanza- pertenecen en principio a la esfera del hombre natural; pero como

virtudes cristianas se desarrollan en el campo abonado por la fe, la esperanza y la caridad. Fe, esperanza y caridad son la respuesta del hombre a la realidad del Dios Uno y Trino, revelada al cristiano sobrenaturalmente por Jesucristo. Es más: las tres virtudes teologales no sólo son la respuesta a esta realidad, sino que, al mismo tiempo, constituyen la capacidad y fuente de energía para esta respuesta y no sólo esto, sino que, además, son la única «boca», por decirlo así, capaz de dar esta respuesta. Este estado de cosas no se refleja con suficiente claridad en todas las manifestaciones cristianas sobre las virtudes teologales. Al hombre natural no le es posible «creer» en el sentido de la virtud teologal de la fe por la simple razón de que la realidad sobrenatural le haya sido hecha «asequible» por medio de la revelación. No; esta posibilidad de «creer» sólo nace por la comunicación de la gracia santificante. En la fe adquiere el cristiano conciencia de la realidad del Dios Uno y Trino, y en una medida tal que sobrepasa a todo convencimiento natural. La esperanza es la respuesta de afirmación del cristiano, sugerida por Dios, a la realidad revelada de que Cristo es el «camino a la vida eterna» en el más real de los sentidos. El amor, finalmente, es la respuesta de todas las potencias del hombre en gracia a la bondad infinita y esencial de Dios. Las tres virtudes teologales están ligadas de la manera más íntima; «refluyen en un círculo santo», según una expresión de Santo Tomás en su Tratado de la Esperanza. *«Quien fue llevado de la esperanza al amor adquiere una esperanza más perfecta, ya que también cree con más vigor que antes».*

DIFERENCIA ENTRE LA MORAL NATURAL Y LA SOBRENATURAL

La moral sobrenatural del cristiano se distingue de la moral del gentleman, *del caballero, por la conexión íntima de las virtudes cardinales con las teologales. La conocida frase «La gracia no destruye, sino que perfecciona la naturaleza», expresa esta misma relación y la forma en que dependen virtud natural y sobrenatural. Estas palabras*

parecen muy claras y de hecho lo son; pero su claridad no quita la imposibilidad de hacer comprensible un misterio por medio de una simple expresión, y nada más misterioso que la forma en que Dios actúa en el hombre y el hombre en Dios.

Sin embargo, la diferencia entre el cristiano y el gentleman *se muestra de múltiples maneras suficientemente comprensibles.*

Puede parecer, a veces, que el cristiano obra contrariamente a la prudencia natural porque tiene que hacer justicia a realidades que pertenecen al mundo de la fe. Sobre esta «prudencia sobrenatural» ha escrito también Santo Tomás algo que, a mi parecer, es de una importancia extraordinaria para el cristiano de hoy. La virtud natural de la prudencia (así dice aproximadamente) está, evidentemente, ligada a una cantidad no escasa de conocimientos adquiridos de la realidad. Si las virtudes teologales elevan a las cardinales a un plano sobrenatural, ¿qué sucede entonces con la prudencia?, ¿suple la gracia el conocimiento natural de los seres reales?, ¿hace la fe superflua la valoración objetiva de la situación del obrar concreto, o la suple?, ¿de qué le sirve la gracia y la fe al «hombre sencillo» que no posee en ciertas ocasiones este conocimiento para una situación complicada? A estas preguntas sólo Santo Tomás da, según creo, una respuesta magnífica y, además, muy consoladora: «Las personas que necesitan dirección y consejo ajenos saben aconsejarse a sí mismas cuando están en estado de gracia, por lo menos en cuanto que piden consejo a otras personas y, lo que es más importante, son capaces de distinguir el consejo bueno del malo». ¡Cuando están en gracia! No necesita aclaración alguna hasta qué punto es esto consolador para la situación del «cristiano corriente».

De una manera especialmente conmovedora se muestra la diferencia entre el cristiano y el gentleman *por la distancia que separa la fortaleza cristiana de la fortaleza «natural». Con esto queremos concluir estas consideraciones sobre la idea cristiana del hombre. La diferencia entre la fortaleza cristiana y la fortaleza meramente natural radica, en último extremo, en la virtud teologal de la esperanza. Toda esperanza nos dice: acabará bien, tendrá un buen fin. La esperanza sobrenatural nos asegura: el hombre que está en realidad*

en gracia de Dios terminará de una forma infinitamente mejor de lo que pudiera esperar; el fin de este hombre será nada menos que la Vida Eterna. Pero puede suceder que todas las esperanzas de un «feliz fin» oscurezcan en una época de tentaciones, de desesperación, ydarse el caso de que al hombre restringido a la esfera de lo natural no le quede otro remedio que la valentía del «ocaso heroico», y para un verdadero gentleman *será precisamente éste el único recurso, pues sabrá renunciar a la autosugestión tranquilizadora, a la narcosis y, como dice Ernst Jünger, al «recurso de la suerte». En una palabra, la esperanza sobrenatural puede quedar como único recurso de la esperanza en general. Esto no está dicho en un sentido «eudemonístico», ya que no se trata aquí de la preocupación por una última posibilidad de felicidad subjetiva. La frase de las Sagradas Escrituras: «Aun cuando me diere la muerte, esperaré en El» no puede estar más lejos del temor eudemonístico de la suerte. No; la esperanza cristiana es principalmente y ante todo la dirección de la existencia del hombre a la perfección de su naturaleza, a la saciedad de su esencia, a su última realización, a la plenitud del ser, a la que corresponde, por tanto, también la plenitud de la* suerte, *o, mejor dicho, de la felicidad. Si, como se ha dicho, todas las esperanzas naturales pierden a veces su sentido, se deduce que el único recurso del hombre, adecuado a su ser, es la esperanza sobrenatural. La fortaleza desesperada del «ocaso heroico» es en el fondo nihilista, mira a la nada; sus partidarios creen poder soportar la nada. La fortaleza del cristiano, en cambio, se nutre de la esperanza en la realidad suprema de la vida, en la vida eterna; en un nuevo cielo y en una nueva tierra.*

PRUDENCIA

«Si tu ojo es sencillo, tu cuerpo entero se inundará de luz».

(Mt ,).

I. LA PRIMERA DE LAS VIRTUDES CARDINALES

La prudencia, «madre» de las virtudes morales

De entre los diferentes principios que informan la doctrina clasico-cristiana de la vida, ninguno producirá tan viva extrañeza al hombre de nuestros días, sin excluir al cristiano, como éste que enunciamos a continuación: que la virtud de la prudencia es la «madre» y el fundamento de las restantes virtudes cardinales: justicia, fortaleza y templanza; que, en consecuencia, sólo aquel que es prudente puede ser, por añadidura, justo, fuerte y templado; y que, si el hombre bueno es tal, lo es merced a su prudencia.

La extrañeza nos sobrecogería más hondamente aún si percibiéramos el grave rigor con que ese principio está mentado. Pero la rutina nos ha ido habituando a no ver más que una alegoría en cualquier especie de orden jerárquico de magnitudes espirituales y morales, máxime si se trata de virtudes; en cualquier caso, algo que en el fondo es inútil. Poco nos importa saber cuál de las cuatro virtudes cardinales haya de ser la que resulte merecedora del «primer premio» en este certamen de jerarquía que los teólogos «escolásticos» tuvieron a bien organizar.

Pero es el caso que en la citada primacía de la prudencia sobre las restantes virtudes descansa nada más y nada menos que la integridad de orden y estructura de la imagen cristiano-occidental del hombre. El principio de la primacía de la prudencia refleja, mejor quizá que ningún otro postulado ético, la armazón interna de la metafísica cristiano-occidental, globalmente considerada; a saber: que el ser es antes que la verdad y la verdad antes que el bien . Y, por si esto fuera poco, en él se nos devuelve, como en un bruñido espejo, un postrer destello del misterio que guarda el puesto más central de la teología cristiana: el que nos dice que el Padre es el origen creador del Verbo Eterno, y que el Espíritu Santo procede del Padre y del Verbo.

De ahí que el sentimiento de extrañeza que invade al hombre moderno al escuchar este principio revele más de lo que a primera vista muestra. Pues viene a ser como un síntoma que delata un extrañamiento objetivo de más hondas raíces: la disolución de los lazos de la imagen cristiano-occidental del hombre y el nacimiento de la falta de comprensión de los fundamentos de la doctrina cristiana sobre la estructura básica de la realidad en general.

Equívocos actuales

Para el pensamiento vulgar y el uso común del lenguaje de hoy lo prudente, mucho más que un supuesto del bien, parece una manera de eludirlo. La aseveración de que lo bueno es lo prudente no puede menos de sonarnos como algo que no dista gran cosa del absurdo, y ello siempre que nos liberemos del malentendido que la interpreta como fórmula de una ética utilitarista bien poco recatada. Pues, de acuerdo con el significado que hoy entraña, la prudencia nos parece mucho más emparentada con lo meramente útil, el *bonum utile,* que con lo noble, el *bonum honestum-* En la imagen correspondiente a la palabra «prudencia» *(Klugheit)* que se ha ido acuñando «n la fantasía del pueblo alemán —como, por lo demás, sucede con el

término francés *prudence*— oscilan dos significados: el de un angustiado afán de propia conservación y el de un cuidado de sí mismo que no deja de ser egoísta en alguna manera. Notas ambas que no se compadecen ni se adecúan con lo noble.

De ahí lo difícil que se nos hace el percatarnos de que la justicia, segunda de las virtudes cardinales, con cuanto ella implica, debe estar fundada en la prudencia. Mientras, por otra parte, el valor o fortaleza y la prudencia han llegado al punto de constituir para la conciencia del vulgo una pareja de conceptos a duras penas conciliables: «prudente» es el que sabe cuidarse de no pasar por el apurado trance de tener que ser valiente; «prudente» es el «táctico experimentado», hábil para eludir la acción del adversario; la prudencia es el recurso de los que quisieran llegar tarde siempre a los momentos de peligro. El vínculo que liga a la virtud que nos ocupa con la templanza, cuarta de las cardinales, parece, en tesis general, ser objeto de una más exacta comprensión por parte del pensamiento contemporáneo; no obstante, también aquí se echa de ver, al ahondar con la mirada, la falta de auténtica y plena correspondencia con los magnos arquetipos de estas dos virtudes. Pues la doma y sujeción del instinto de placer no tiene por mira la de alcanzar un manso y melindroso estado de precariedad impulsiva. Que tal es, sin embargo, la intención latente en el uso del tópico «prudente adaptación» o «sabia temperancia» lo patentiza la torpe seguridad con que, bajo la tilde de «imprudentes excesos», se menosprecia la sublime osadía de una vida casta o el duro cumplimiento del ayuno —calificación, por lo demás, no distinta ni más indulgente que la reservada para la avasalladora furia del valor.

La «supresión del tratado de la prudencia»

Para la mentalidad del hombre actual el concepto de lo bueno más bien excluye que incluye al de lo prudente. Desde el punto de vista de tal mentalidad no hay acción buena que no pueda ser tachada de imprudente, ni mala que no merezca serlo de prudente; la falsedad

y la cobardía reciben no pocas veces de ella ese último título, mientras la veracidad y la valiente entrega ostentan el primero.

La teoría clasico-cristiana de la vida sostiene, por el contrario, que sólo es prudente el hombre que al mismo tiempo sea bueno; la prudencia forma parte de la definición del bien. No hay justicia ni fortaleza que puedan considerarse opuestas a la virtud de la prudencia; todo aquel que sea injusto es de antemano y a la par imprudente. *«Omnis virius moralis debet esse prudens»:* toda virtud es, por necesidad, prudente . Esta conciencia moral colectiva de nuestros días, que se descubre en el uso cotidiano del lenguaje, encuentra un correlato manifiesto en el actual desarrollo de la teología moral sistemática. Difícil resulta decidir quién se toma aquí la delantera. Posiblemente ambas, conciencia colectiva y teología moral, vienen a constituir en igual medida la expresión de un hondo proceso espiritual de transmutación de valores. En todo caso, nadie puede negar el hecho de que la ética teológica moderna no se ocupa en absoluto, o sólo por encima, del rango y la posición de la prudencia; y ello pese a su creencia o pretensión expresa de ser sucesora de la teología clásica. Uno de los más relevantes teólogos del momento, el dominico Garrigou-Lagrange, habla justamente de una especie de omisión del tratado de la prudencia *(quasi-suppression du traite de la prudence)* por la teología moral de nuestro días . Y si se da el caso concreto de nuevas exposiciones de conjunto de la teología moral que vuelvan a adaptarse de modo efectivo y decidido a la doctrina de la virtud de Tomás de Aquino, es bien significativa la circunstancia de que semejante «retroceso» se lleve a cabo en la forma de una «autojustificación» polémica.

La prudencia como causa, «medida-» y forma

En su intención de fijar expresamente el lugar sistemático de la prudencia la teología clásica se ha valido de una amplia y polifacética gama de imágenes y conceptos. Inequívoco indicio de que lo que aquí se cuestiona es una prelación de rango y de sentido, algo, en consecuencia, que dista no poco de la mera sucesión casual.

La prudencia es la *causa* de que las restantes virtudes, en general, sean virtudes. Podrá darse el caso, por ejemplo, de una «rectitud», vale decir, instintiva del impulso apetitivo: rectitud instintiva que no rematará en «virtud» de la templanza si no es por la intervención de la prudencia'. La virtud es una «facultad perfectiva» del hombre como persona espiritual; y, en tanto «facultades» del hombre entero, la justicia, la fortaleza y la templanza no alcanzarán su «perfección» mientras no se funden en la prudencia, esto es, en la «facultad perfectiva» que dispone a determinarse rectamente; sólo merced a tal «facultad perfectiva de nuestras determinaciones» son sublimadas las tendencias instintivas al bien y transportadas al centro espiritual donde labra el hombre sus decisiones y de donde brotan las acciones que de verdad son humanas. Sólo la prudencia perfecciona la rectitud impulsiva e instintiva del obrar, las disposiciones naturalmente buenas, para elevarse al grado de auténtica virtud, esto es, a la categoría racional de «facultad perfectiva»

La prudencia es la «*medida* de la justicia, de la fortaleza, de la templanza[I]. Lo que no significa otra cosa que lo siguiente: de la misma manera que las cosas creadas están pre-figuradas y pre-formadas en el conocimiento creador de Dios, de suerte que las diversas formas esenciales intrínsecas que se alojan en el corazón de lo real preexisten en calidad de «ideas» o «imágenes previas» (por usar la expresión del maestro Eckhart) en el pensamiento divino; de la misma forma también que el conocimiento humano, aprehensivo de la realidad, constituye una re-producción pasiva del mundo objetivo del ser, y del mismo modo, finalmente- que el artefacto construido imita al ejemplar o modelo, vivo en el conocimiento creador del artista, así, y no de otra manera, constituye el imperio del prudente la pre-figura que preforma la buena acción moral. El imperio de la prudencia es la «forma esencial extrínseca» por virtud de la cual la buena acción es lo que es; sólo merced a esa forma ejemplar es la acción justa, valerosa o templada. La creación es lo que es porque se conforma a la medida del conocimiento creador de Dios; el conocimiento humano es verdadero porque se conforma a la medida de la realidad objetiva; el artefacto es verdadero y útil porque se conforma a la medida de su ejemplar, residente en el espíritu del artista. Y no de otro modo el libre obrar del hombre es bueno porque se conforma a la medida de la prudencia. En cuanto al contenido, lo prudente y lo bueno son una y la misma cosa; sólo por el distinto lugar que ocupan en la seriación lógica del proceso operativo se diferencian entre sí: bueno es lo que antes ha sido prudente.

Por otra parte, la prudencia *informa* las restantes virtudes; les proporciona su forma esencial intrínseca. Mas no se piense que esta afirmación introduce una nueva verdad; se limita a repetir la ya establecida, sólo que en fórmula distinta. En su condición de medida, la prudencia representa la «forma esencial extrínseca», el ejemplar y la pre-figura del bien. Pero la «forma esencial intrínseca» del bien

imita con esencial fidelidad ese ejemplar, guarda esencial conformidad con esa pre-figura original. De esta suerte la prudencia estampa en toda libre acción del hombre el sello interno de la bondad. La virtud moral es la impronta que acuña la prudencia en el querer y el obrar [u].

La prudencia deja sentir su efecto en toda virtud [u]; y no hay virtud que no participe de la prudencia [ls].

Los diez mandamientos de la Ley de Dios se han de entender referidos a la práctica de la virtud de la prudencia, *executio prudentiae* , afirmación que para nosotros, los hombres de hoy, resulta punto menos que incomprensible.

Y, de entre los pecados, ni uno solo hay que no conspire contra dicha virtud. La injusticia, la cobardía y la intemperancia se oponen primero, en efecto, a las virtudes de justicia, fortaleza y templanza; pero, en definitiva, a través de ellas se oponen a la prudencia [l]. Todo pecador es imprudente .

La prudencia es, por tanto, causa, raíz, «madre», medida, ejemplo, guía y razón formal de las virtudes morales; en todas esas virtudes influye, sin excepción, suministrando a cada una el complemento que le permite el logro de su propia esencia; y todas participan de ella, alcanzando, merced a tal participación, el rango de virtud.

El bien propio y esencial del hombre —o, lo que es lo mismo, su verdadero ser, el humano— consiste en que «la razón, perfeccionada por el conocimiento de la verdad», informe y plasme internamente el querer y el obrar En esta proposición fundamental de Tomás

de Aquino se compendia toda la teoría de la prudencia, pues en ella se nos significa el sentido unitario de esa pluralidad de imágenes y conceptos anteriormente mencionados, de los que el santo se vale para expresar de forma concreta la primacía de tal virtud.

La verdad descubrimiento de la realidad

El mismo pensamiento manifiesta por modo de oración la liturgia de la Iglesia con estas palabras: «*Deus, qui errantibus, ut in viam possint rediré iustitiae, veritatis tuae lumen ostendis*» («¡Oh Dios, que muestras a los extraviados la lumbre de tu verdad, para que puedan tornar sus pasos al sendero de la justicia!»)[M]. La verdad es supuesto de la justicia. Sólo el que rechaza la verdad, natural o sobrenatural, es verdaderamente «malo» e incapaz de conversión. Recordemos, sin salir del ámbito de la sabiduría «natural» de la vida, ámbito, por tanto, al que la sobrenaturaleza «supone y perfecciona», esta frase de Goethe: «Todas las leyes morales y reglas de conducta pueden reducirse a *una sola:* la verdad».

Mas la introducción ha sido harto fugaz para que pueda eximirnos del riesgo de malentender la expresión de Tomás de Aquino: «la razci, perfeccionada por el conocimiento de la verdad».

«Razón» no significa para Tomás otra cosa que una «referencia o dirección de la mirada a lo real», un «paso a la realidad». Y «verdad» no es para él otra cosa que el descubrimiento y patentización de la realidad, tanto natural como sobrenatural. La «razón perfeccionada por el conocimiento de la verdad» es, por consiguiente, la facultad perceptiva del espíritu humano en tanto actualizada por el descubrimiento de la realidad, lo mismo natural que sobrenatural.

La prudencia es, en efecto, la medida del querer y del obrar; pero, a su vez, la medida de la prudencia es *ipsa res*, «la cosa misma» [í], la realidad objetiva del ser.

Es cierto, por tanto, que la primacía de la prudencia significa, ante todo, la necesidad de que el querer y el obrar sean conformes a la verdad; pero, en último término, no denota otra cosa que la conformidad del querer y el obrar a la realidad objetiva. Antes de ser lo que es, lo bueno ha tenido que ser prudente; pero prudente es lo que es conforme a la realidad.

II. EL CONOCIMIENTO DE LA REALIDAD Y LA REALIZACIÓN DEL BIEN

La realización del bien presupone el conocimiento de la realidad

La primacía de la prudencia sobre las restantes virtudes cardinales indica que la realización del bien presupone el conocimiento de la realidad. Sólo aquel que sabe cómo son y se dan las cosas puede considerarse capacitado para obrar bien. El principio de la primacía de la prudencia nos enseña que en modo alguno basta la llamada «buena intención» ni lo que se denomina «buena voluntad» . La realización del bien presupone la conformidad de nuestra acción a la situación real —esto es, al complejo de realidades concretas que «circunstancian» la operación humana singular— y, por consiguiente, una atenta, rigurosa y objetiva consideración por nuestra parte de tales realidades concretas.

«Conciencia de los principios» y *«conciencia de la situación»*

Las resoluciones o actos de imperio de la prudencia, de los que nacen para brotar a la realidad nuestras operaciones libres, tomar

sus aguas de dos fuentes distintas: «el prudente precisa conocer tanto los primeros principios universales de la razón cuanto las realidades concretas sobre las que versa la acción moral» .

Los «principios universales» de la razón práctica son revelados al hombre merced a la sentencia de la sindéresis, en la que se funda todo acto de imperio o resolución particular, como se apoya en los principios supremos del pensar teórico todo juicio enunciativo singular. En esa sentencia el conocimiento universalísimo de la esencia del bien inviste modalidad preceptiva. «Hay que amar y practicar el bien»: esta proposición (con cuanto de ella inmediatamente se deriva) representa el contenido objetivo alumbrado, por la sindéresis. Por ella son mentados los fines comunes a toda operación humana.

La «prudencia infusa» del cristiano supone, además, las tres virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, que las que cobran conciencia el cristiano de que el fin sobrenatural de su existencia es participar en la vida del Dios triunitario.

Pero la prudencia no apunta directamente a los últimos fines —natural y sobrenatural— de la vida humana, sino a las *vías* conducentes a tales fines. Su función más peculiar no es la contemplación actual de esos «principios universales» (pese a que sólo por este contemplar se posibilita la adopción de resoluciones prudentes: «sindéresis *movet prudentiam*»; y a que sin virtudes teológicas jamás podría darse la prudencia cristiana). La más característica función de la prudencia es su referencia al plano de los «caminos y medios», que es el de la última y concreta realidad.

Por lo demás, la unidad viva de sindéresis y prudencia no es otra cosa que lo que solemos denominar «la conciencia».

La prudencia, o, mejor, la razón práctica perfeccionada por la virtud de la prudencia, es, vale decir, la «conciencia de situación», a diferencia de la sindéresis o conciencia de principios. La sentencia

de la sindéresis es, como el principio de contradicción respecto al saber concreto, el supuesto y el terreno por donde caminan los actos concretos de imperio de la «conciencia de situación». Y sólo en estos actos alcanza la sindéresis su realización última.

Tal vez se entienda mejor el sentido de las consideraciones que siguen, como el de las precedentes, teniendo en cuenta que, en cierta manera, la palabra «prudencia» puede ser reemplazada, cuantas veces aparezca, por el término «conciencia» .

Prudencia como conocimiento.

En su condición de «recta disposición» de la razón práctica, la prudencia ostenta, como dicha razón, una doble faz. Es cognoscitiva e imperativa. Aprehende la realidad para luego, a su vez, «ordenar» el querer y el obrar. Pero el conocer constituye el elemento anterior y «mensurativo»; el imperio, que mide por su parte al querer y al obrar, toma su «medida» del conocimiento, al que sigue y se subordina. La «orden» de la prudencia es, en palabras de Tomás, un «conocimiento directivo»'; el imperio de la prudencia no hace más que imprimir cuño operativo al conocimiento previo de la verdad. (Esta previa y fundamental *dimensión cognoscitiva* de la prudencia destaca, por lo demás, en la más obvia acepción de la palabra alemana *Ge-wissen* [conciencia] como de su equivalente latino *conscientia;* y en cierto sentido conciencia y prudencia vienen a significar la misma cosa, según queda indicado más arriba.

Sin embargo, la prudencia no es sólo conocimiento o saber informativo. Lo esencial para ella es que este saber de la realidad sea transformado en imperio prudente, que inmediatamente se consuma en acción. En esta inmediata relación de la prudencia a la

operación concreta estriba la diversidad existente entre el saber de la ciencia moral, incluso el «casuístico» y el de la virtud que nos ocupa; es de fundamental interés no confundir ambos modos de conocimiento ético. Posteriormente volveremos sobre ello.

Por lo que hace a la «mecánica» formal de esa transformación (del conocimiento de la verdad en imperio o resolución prudente), he tratado más a fondo la cuestión en otro libro . Los grados por que pasa son: deliberación, juicio, imperio. La actividad receptivo-perceptiva de los dos primeros grados, la deliberación y el juicio, representa el carácter cognoscitivo de la prudencia *(prudentia secundum quod est cognoscitiva),* mientras el segundo personifica su aspecto ordinativo *{secundum quod est praeceptiva).*

Los distintos modos de imperfección de esa transformación del conocimiento de la verdad en la resolución prudencial constituyen, paralelamente, los distintos tipos de imprudencia.

Así, por ejemplo, el que, sin pararse a deliberar como es debido y antes de formular un juicio fundado, se lanza resueltamente al imperio y a la acción, es imprudente según el modo de la impremeditación [n]. Quizá parezca al pronto que tal calificativo no se compadece con la imagen que todos tenemos de esa envidiable cualidad denominada «rapidez de acción». No estará de más, por tanto, para disipar esta sospecha, recordar que hay dos maneras de ser «rápido» o «lento»: al deliberar y al obrar. Si en la deliberación conviene demorarse, la acción deliberada debe ser rápida, afirma Tomás, de acuerdo con lo ya advertido por los griegos. Por otra parte, la facultad de captar de una sola ojeada la situación imprevista y tomar al instante la nueva decisión constituye uno de los ingredientes de la

prudencia perfecta: la *solertia,* la visión sagaz y objetiva frente a lo inesperado, figura expresamente en la *Summa theologica* entre los requisitos sin los que la prudencia se considera imperfecta.

Un segundo modo de imprudencia es la inconstancia. Este vicio malogra y corta el paso en su fase más decisiva al proceso de transformación del conocimiento de la verdad en la «orden» de la prudencia: la deliberación y el juicio caen al inútil abismo de lo infructuoso, en lugar de seguir su curso hasta alcanzar el momento definitivo del imperio. Pues en el imperio, directamente abocado a la acción, es donde descansa la verdadera «alabanza» de la prudencia

A los dos rostros de la prudencia, uno de los cuales se encara con la realidad objetiva mientras el otro mira a la realización del bien, corresponde la doble serie de requisitos de los que depende la perfección de esa virtud. A renglón seguido nos ocupamos de tales requisitos, y, en primer lugar, de los que atañen a la «prudencia como conocimiento».

La «prudencia como conocimiento», a saber, como conocimiento de la concreta situación en que se mueve la acción concreta, implica, ante todo, la facultad de aprehender objetivamente y en silencio la realidad y el sufrido cansancio de la experiencia *(experimentum)* al que no es posible eludir ni reemplazar por una obstinada y catastrófica apelación a la «fe» —y mucho menos todavía por la restricción «filosófica» de la mirada a lo «general».

Es cierto que los cristianos reciben al ser bautizados, juntamente con la nueva vida de la amistad de Dios, una prudencia sobrenatural («infusa»). Mas esta prudencia que todo cristiano recibe a manera de don va referida de modo exclusivo, como advierte Tomás, a lo necesario para la eterna salvación; hay, sin embargo, otra prudencia «más perfecta» aún, que no es ya don inmediato del bautismo,

pero que dispone al hombre a «proveer para sí y para otros no sólo acerca de las cosas que son necesarias para la salvación, sino también en cuantos asuntos atañen a la vida humana» ": es esa prudencia en donde la gracia divina se une al «supuesto» de la virtud natural. En un pasaje de la *Summa theologica,* por lo demás altamente consolador, leemos: «Los que necesitan guiarse por consejo ajeno saben al menos, si están en gracia, aconsejarse a sí mismos el demandarlos y discernir los buenos de los malos consejos» . Con lo cual se da por sentado en forma implícita que esa prudencia «más perfecta» a que hemos aludido posee un rango superior.

Guardémonos, no obstante, de interpretar erróneamente tales palabras, imaginando que defienden la primacía de la prudencia natural y «adquirida» sobre la «infusa» y sobrenatural; lo que en ellas se significa es la primacía de esta otra prudencia «más perfecta», en la que lo natural y lo sobrenatural, lo adquirido y lo donado, se vinculan para integrarse en feliz y, en el más literal de los sentidos, agraciada unidad.

Lo común a todos estos requisitos que condicionan la perfección de la «prudencia como conocimiento» es la «silenciosa» expectación de la realidad. Los más importantes de entre ellos son los tres que citamos a continuación: *memoria, docilitas, solertia.*

Por *memoria* (memoria) se entiende aquí algo más que la mera facultad natural, por así decirlo, del acordarse. Lo que ante todo se mienta con ella nada tiene que ver con especie alguna de entrenamiento o habilidad «mnemotécnica» para combatir el olvido. Por «buena» memoria, entendida ésta como requisito de perfección de la prudencia, no se significa otra cosa que una memoria que es «fiel al ser».

El sentido de la virtud de la prudencia es que el conocimiento objetivo de la realidad se torne medida del obrar; que la verdad de las cosas reales se manifieste como regla de la acción. Pero esta

verdad de las cosas reales se «guarda» en la memoria que es fiel a las exigencias del ser. La fidelidad de la memoria al ser quiere decir justamente que dicha facultad «guarda» en su interior las cosas y acontecimientos reales tal como son y sucedieron en realidad. El falseamiento del recuerdo, en oposición a lo real, mediante el sí o el no de la voluntad, constituye la más típica forma de perversión de la prudencia, pues contradice del más inmediato modo el sentido primordial de la misma: el de ser el «recipiente» donde se guarda la verdad de las cosas reales. (Este sentido de la memoria nos hace más comprensible la imagen de la Trinidad que ofrece San Agustín, con frecuencia mal interpretada: la memoria es para el santo la primera realidad del espíritu, a partir de la cual se originan el pensar y el querer; de esta suerte constituye un reflejo de Dios Padre, del que proceden el Verbo y el Espíritu Santo).

Tomás advierte que esta memoria que permanece fiel al ser es el primer requisito de perfección de la prudencia, y no sin fundamento, ya que representa, frente a los demás, el requisito que importa mayor número de riesgos. Pues en ningún otro lugar que no sea éste, enraizado en lo más hondo del acontecer espiritual y moral, es tan grave el peligro de que la verdad de las cosas reales sea falseada por el sí o el no de la voluntad. Y lo que tan grave hace a ese peligro es su imperceptibilidad. Por ninguna otra vía se deslizan de tan incontrolable manera los «intereses» subjetivos e injustos como en este falseamiento de la memoria, que se vale de los más suaves retoques y variaciones de acento, de dilaciones, omisiones e invisibles cambios de color. Un examen de conciencia, por riguroso y profundo que sea, no es bastante a desenmascarar parejo falseamiento. Sólo una rectificación total de la esencia humana, por la que se purifiquen las más entrañables y profundas raíces del querer, puede suministrar garantía de la objetividad de la memoria. Por donde se nos manifiesta cómo y en qué medida la prudencia, virtud de la que dependen todas las demás, depende por su parte, y en sus fundamentos, de la totalidad de las restantes virtudes, principalmente de

la justicia. De esta mutua dependencia, cuyos distintos momentos, por otra parte, presentan diversidad de sentido, habremos de ocuparnos más adelante.

Es fácil de ver que lo que aquí se trae entre manos es más que «psicología», pues de lo que se trata es más bien de la metafísica de la persona moral.

Más de un lector se sorprenderá al advertir cuan lejos dista el concepto clasico-cristiano de «virtud de la prudencia» de la imagen vulgar que la tiene por una suerte de competencia o saber discreto que hace apto al que lo posee para acomodarse a la situación real, sin parar mientes nunca, desde luego, en grandes miramientos. También la virtud de la prudencia es un «bien arduo», *bonum arduum;* condición suficiente para que nosotros, los paisanos de Immanuel Kant, le adjudiquemos sin reservas el título de «virtud».

«En las cosas que atañen a la prudencia nadie hay que se baste siempre a sí mismo»[i]; sin *docilitas* no hay prudencia perfecta. Naturalmente que por *docilitas* no se ha de entender la docilidad ni el celo inconsciente del «buen escolar». El término alude más bien a esa disciplina que se enfrenta con la polifacética realidad de las situaciones y cosas que brinda la experiencia, renunciando a la absurda autarquía de un saber de ficción. Por *docilitas* debe entenderse el saber-dejarse-decir-algo, aptitud nacida no de una vaga «discreción», sino de la simple voluntad de conocimiento real (que implica siempre y necesariamente auténtica humildad). La indisciplina y la manía de llevar siempre razón son, en el fondo, modos de oponerse a la verdad de las cosas reales; ambos descansan en la imposibilidad de obligar al sujeto, dominado por sus «intereses», a mantener ese silencio que es incanjeable requisito de toda aprehensión a la realidad.

La *solertia* es una «facultad perfectiva» por la que el hombre, al habérselas con lo súbito, no se limita a cerrar instintivamente los ojos y arrojarse a ciegas a la acción, por más que a veces no dejen de acompañarle la fuerza y el estrépito, sino que se halla dispuesto

a afrontar objetivamente la realidad con abierta mirada y decidirse al punto por el bien, venciendo toda tentación de injusticia, cobardía o intemperancia. Sin esta virtud de la «objetividad ante lo inesperado» no puede darse la prudencia perfecta.

Con lo cual queda dicho más de lo que a primera vista pudiera parecer. Sólo el que posea algún conocimiento de la estructura corpóreo-espiritual del ser humano sabrá percibir cuánto de sana vitalidad supone la facultad perfectiva de la *solertia,* particularmente en esa esfera que es el lugar propio de la neurosis, allí donde ésta nace y es vencida (esfera que, pese a estar enclavada en zonas profundas del alma, lejos de la conciencia, puede ser plasmada y gobernada — ¡enigmático juego de mutuo condicionamiento!— desde el plano de lo auténticamente moral, es decir, desde la libertad). Por donde vuelve a patentizarse aquí, como en tantos otros aspectos, en qué amplia medida y con qué rigor incluye la teoría clasico-cristiana de la virtud la salud y el ojo avizor vitales y el «entrenamiento», vale decir, de las funciones somato-psíquicas [M].

Una observación: la «flexibilidad» que acompaña a la *solertia* y permite dar nueva respuesta a situaciones siempre nuevas, no tiene que ver lo más mínimo con la falta de carácter; a no ser que se entienda por «carácter» la indisciplina y la oposición a la verdad de las cosas reales, esto es, mudables. Por descontado se da en todo caso que la referida «flexibilidad» trabaja al servicio del *finís totius vitae,* del verdadero e inmutable fin de la vida humana, y que esos caminos siempre nuevos son conformes a la verdad de las cosas reales.

Fidelidad de la memoria al ser, disciplina, perspicaz objetividad ante lo inesperado: tales son las virtudes cognoscitivas del prudente.

Las tres miran a lo ya «real», al pasado y al presente, a cosas y realidades, por tanto, que son ya «de tal y no de cual manera» y que ostentan en lo que tienen de fáctico el sello de un cierta necesidad.

Prudencia como mandato: la inseguridad de la decisión

Pero, considerado en su dimensión ordinativa,, imperativa o autodeterminativa, el prudente orienta su mirada en la exclusiva dirección de lo «todavía no» realizado, cabalmente y sólo en la de aquello que está por realizar. De ahí que el primer requisito de perfección de la «prudencia como imperio» sea la providencia, *providentia,* facultad que dispone para apreciar con seguro golpe de vista si determinada acción concreta ha de ser el camino que realmente conduzca a la obtención del fin propuesto.

En este punto cobra neto relieve el elemento de inseguridad y de riesgo que entraña toda decisión moral; en las resoluciones o actos de imperio de la prudencia, esencialmente referidos a lo concreto, falto por sí de necesidad y no existente aun *(singularia, contingentia, futura),* no encontraremos la seguridad de que se hospeda en la conclusión de un raciocinio teorético; tal es la ilusión o el error latente en la sobrevaloración de la casuística por parte de los moralistas. A la tesis de que la resolución de la prudencia, «virtud intelectual», ha de poseer la certidumbre de la verdad *(certitudo veritatis),* Tomás de Aquino responde con estas palabras: *«Non potest certitudo prudentiae tanta esse quod omnino sollicitudo tollatur»* («La certeza que acompaña a la prudencia no puede ser tanta que exima de todo cuidado») [M]. Palabras que encierran la profundidad

del abismo. Es inútil que el hombre espere ni aguarde, para emitir la «conclusión» del imperio, al momento de contar con la certeza teorética de una conclusión que fuerce a su asentimiento: jamás alcanzaría a decidirse ni a salir del in-concluso estado de lo irresoluto; a no ser que se diese por satisfecho con dejarse llevar por una certeza cuya «forzosidad» no fuese más que ficticia. El prudente no espera certeza donde y cuando no la hay, ni se deja tampoco embaucar por las falsas certezas[1].

El imperio de la prudencia y el «presentimiento» de la *providentia* (principal ingrediente, a los ojos de Tomás, de la prudencia perfecta y origen, por añadidura, del nombre mismo de *prudentia* ^ reciben su seguridad «práctica» y su potencia determinativa de la experiencia de la vida vivida; de la salud y el ojo avizor del instinto estimativo; de la esperanza, osada y solícita a la par, de que no se cierren al hombre los caminos que conducen a sus verdaderos fines; de la rectitud del querer y la «intención» última; de la gracia de la conducción divina, inmediata y mediata.

De dos maneras puede el hombre faltar a la prudencia.

Primero por un acto positivo de negación u omisión, incumpliendo

[1] La incertidumbre que acompaña a la orden emitida por la prudencia se funda en la posibilidad inherente a dicha orden de desviarse por error del bien y la rectitud objetivos. Del bien subjetivo no se puede desviar, ya que lo subjetivamente bueno es siempre, y por esencial necesidad, la acción que la prudencia ordene. Ello conduce al planteamiento de un difícil problema que refleja con singular agudeza la finitud y la insuficiencia de la existencia humana: el problema de la conciencia que, poseyendo certeza subjetiva, es, sin embargo, errónea. En las márgenes de este problema existentivo corre el riesgo el lenguaje de perder el carácter unívoco de su función significativa. Los términos «prudente», «bueno» y «obligatorio» amenazan perder el rigor de su sentido en el crepúsculo incierto de lo equívoco.

La situación concreta en que se mueve la acción concreta puede entrañar siempre un elemento que pase inadvertido, por tensa y vigilante que sea la atención del sujeto; y toda acción concreta puede arrastrar consecuencias inmediatas e ineludibles que el cálculo anterior, por minucioso que fuese, no hubiera sabido prever. (Cfr. el comentario de H.-D. NOBLE, O. P., a las *qucestiones* sobre la prudencia de la edición francesa de la *Summa theologica*, París, 1925, 241 ss.) La prudencia humana acarrea fatalmente, a manera de aguijón que impide el sueño, la incertidumbre acerca de su adecuación a la realidad, y, por tanto, al bien objetivo a realizar. Ello excluye e imposibilita por esencia la autoseguridad del moralismo, a la par que introduce el riesgo, si el soporte vital de la conducta ética es débil, de originar el estado de conciencia escrupulosa.

cualquiera de los requisitos que exige el protocolo de esa virtud. La impremeditación y la inconstancia, más arriba mencionadas, constituyen modos de esta primera especie de imprudencia; y, lo mismo que ellos, la falta de circunspección y de cautela por lo que hace a las realidades concretas que circundan nuestro obrar, como también la negligencia en la decisión. Todos estos modos de imprudencia tienen de común un *defectus*, una carencia positiva, un «no»; hay en ellos una «falta», bien sea de rectitud en la deliberación, de madurez en el juicio o de decisión en el imperio. Acaso nos parezca extraño, por más que no del todo incomprensible, el que Tomás de Aquino vea la más profunda raíz de estas imprudencias «por defecto» en la lujuria, ese extravío en los bienes del mundo sensible que escinde la potencia de nuestras determinaciones.

La sorprendente afirmación, en cambio, por la que el Doctor Universal de la Iglesia retrotrae a un común origen el segundo grupo de imprudencias, no podrá menos de producirnos el efecto empavorecedor del rayo, aunque a la par nos ilumine con el relámpago de su luz. Mas ocupémonos primero de esta otra forma de imprudencia. La diferencia que la separa del defecto positivo, común denominador de la impremeditación, la inconstancia y la negligencia, es la que hay entre el falso sí y el verdadero no, entre la semejanza aparente y la desnuda oposición; la que distingue, en suma, a la falsa prudencia de la imprudencia «lisa y llana». En la *quaestio* donde se ocupa de las falsas prudencias menciona Tomás primero la «prudencia de la carne», que, en lugar de servir al verdadero fin de la vida humana, se endereza exclusivamente a la posesión de los bienes carnales; prudencia que es «muerte» y «enemiga de Dios», como advierte la *Epístola a los Romanos* (, s.). Pero a continuación trata el santo en varios artículos de la «astucia», a la que otorga preeminencia.

Prudencia y astucia

La astucia *(astutia)* es la más típica forma de falsa prudencia. El término alude a esa especie de sentido simulador e interesado al que no atrae más valor que el «táctico» de las cosas y que es distintivo del intrigante, hombre incapaz de mirar ni de obrar rectamente. El alemán de Martín Lutero empleaba para designarlo la palabra «bribonería». El concepto de *astutia* aflora repetidas veces en las cartas del Apóstol Pablo como contrapuesto, en antagonismo alumbrador de su sentido, a la «manifestación de la verdad» *(manifestatio veritatis,* Cor ,), a la «claridad» y a la candorosa «simplicidad» de espíritu *(simplicitas,* Cor ,). El concepto de *simplicitas* figura asimismo en el lema que encabeza este libro: «si tu mirada es pura *(simplex),* tu cuerpo entero se inundará de luz» (Mt ,).

También se puede llegar a un fin recto por caminos falsos y torcidos. Pero el sentido propio de la prudencia es cabalmente que no sólo el fin de las operaciones humanas, sino también el camino que a él conduzca, han de ser conformes a la verdad de las cosas reales. Lo que a su vez implica un nuevo supuesto: el que los «intereses» egoístas del sujeto sean llamados al silencio, a fin de que deje sentir su voz la verdad de las cosas reales y, merced al informe brindado por la propia realidad, se precisen con nitidez los contornos del camino adecuado. El sentido, o más bien el sin-sentido, de la astucia estriba, por el contrario, en que la vocinglera, y en consecuencia sorda (pues sólo aquel que calla puede oír), subjetividad del «táctico» desvíe el camino de la acción de la verdad de las cosas reales. «No es lícito llegar a un fin bueno por vías simuladas y falsas, sino verdaderas», dice Tomás[M]. Por donde se patentiza, de alguna manera, el parentesco que une a la prudencia con la magnanimidad, virtud de rutilante mirada. La simulación, los escondrijos, el ardid y la deslealtad representan el recurso de los espíritus mezquinos y de los pequeños de ánimo. Pero de la magnanimidad leemos en la *Summa theologica*

del Doctor Universal de la Iglesia, como también en la *Etica a Nicómaco,* de Aristóteles, que gusta en todo de lo manifiesto.

Con esta afirmación, sorprendente como más arriba apuntamos, pero profunda hasta lo insondable, desenmascara Tomás de Aquino el velado origen de la astucia: todas esas seudoprudencias y prudencias que se pasan de listas nacen de la avaricia, con la que guardan esencial parentesco.

Semejante afirmación arroja al mismo tiempo nueva y cruda luz sobre la propia virtud de la prudencia y la fundamental actitud humana en que dicha virtud se basa, pues incluye la circunstancia, tácita hasta ahora, de que la prudencia guarda con la avaricia una relación de contrariedad enteramente peculiar. Al punto se nos descubre, cual brecha abierta por dinamita, el lazo vinculador de series diversas de pensamientos que hasta ahora no parecían mostrar entre sí la más remota conexión.

Por lo demás, y henos aquí frente a un dato no menos sorprendente, el idioma alemán parece tener conciencia de ese vínculo secreto que liga a la avaricia con la falsa prudencia, si bien a través de reminiscencias que no poseen ya la total claridad de su significado. En el bajo alemán se designa por una y la misma palabra *(wies)* tanto al prudente como al avaro; y la expresión del medio alto alemán *karg (karc),* denotativa de la habilidad y la astucia inherentes al egoísmo, puede considerarse adscrita a la esfera significativa y al «campo verbal» de la prudencia.

Aunque usualmente se entienda por avaricia el amor desordenado de riquezas, el término está tomado aquí en un sentido más amplio Por él hemos de entender (como con palabras de Gregorio Magno advierte Tomás) el desmesurado afán de poseer cuantos «bienes» estime el hombre que puedan asegurar su grandeza y su dignidad

(altitudo, sublimitas). En este sentido la avaricia delata esa angustia proverbial de los viejos, hija de un espasmódico instinto de conservación que no repara ya en nada que no brinde seguridad y garantía. ¿Hace falta más para mostrar cómo y en qué medida se opone la avaricia al más íntimo sentido de la prudencia? ¿Habremos de añadir que ni la disposición activa del sujeto para guardar un silencio que hace apto para conocer y reconocer la verdad de las cosas reales, ni la conformidad del conocimiento y del imperio al ser serían posibles sin esa juventud por la que, haciendo alarde de valerosa confianza y prodigalidad de sí mismo, el sujeto desatiende las reservas formuladas por el angustiado instinto de conservación y que se olvida de todo «interés» egoísta por la propia seguridad? Jamás podría darse la virtud de la prudencia sin una constante preparación para la autorrenuncia, sin la libertad y la calma serena de la humildad y la objetividad verdaderas.

Prudencia y felicidad

En este punto se nos descubre a la par la íntima e inmediata conexión que une a la prudencia con la justicia. «La virtud moral donde mejor se manifiesta el uso de la recta razón —esto es, la prudencia— es la virtud de la justicia, que tiene por sujeto propio el apetito racional. De ahí que donde más se patentice el uso indebido de la razón sea, correlativamente, en los vicios que se oponen a dicha virtud. Pero el que más se opone a ella es la avaricia» .

El que se limita a contemplarse a sí mismo, sin prestar atención, por tanto, a la verdad de las cosas reales, no podrá ser, por supuesto, ni justo, ni. valeroso, ni moderado; pero lo que sobre todo no puede ser es *justo.* Pues lo primero que se exige al hombre que haya de practicar la virtud de la justicia es que prescinda de sí mismo. No es un azar que en el lenguaje cotidiano la falta de objetividad venga a significar casi lo mismo que injusticia.

La prudencia, fundamento y «madre» de las restantes virtudes humanas, es, por consiguiente, esa potencia plasmatoria de nuestro espíritu, solícita y perentoria, que metamorfosea el conocimiento de la realidad en práctica del bien. Implica la humildad del percibir en silencio, es decir, con sencillez; la fidelidad de la memoria al ser; el arte del dejarse-decir-algo; el aprestamiento avizor para arrostrar lo inesperado. Prudencia significa, a la par, el moroso rigor, y el filtro de la deliberación, y el arrojo temerario en lo definitivo del imperio. El ser de la prudencia es puro, preciso, abierto y sencillo, por encima de las maquinaciones y del utilitarismo de lo meramente «táctico».

La prudencia es, en palabras de Paul Claudel, la «inteligente proa» de nuestra esencia, que en medio de la multiplicidad de lo finito pone rumbo a la perfección.

La virtud de la prudencia cierra las líneas rotundas del anillo de la vida activa que tiende a la propia perfección: partiendo de la experiencia de la realidad, el hombre dirige sus operaciones sobre la propia realidad de que parte, y de forma que, a través de sus decisiones y acciones, se va realizando a sí mismo. La profundidad de ese círculo se nos manifiesta en este singular enunciado de Tomás de Aquino: en la prudencia, soberana de la conducta, se consuma esencialmente la felicidad de la vida activa .

La prudencia es ese fulgor de la vida moral, del que se dice en uno de los más sabios libros del Oriente que ha sido negado a todo aquel que «se contempla».

Hay decisiones oscuras y claras: la prudencia es la claridad de la decisión del que ha resuelto «hacer la verdad» (Ioh ,).

III. PRECISIONES Y CONTRASTES

El oscuro origen del obrar humano: Razón y bien

Que la teoría clasico-cristiana sobre el sentido y el rango de la prudencia constituye el polo opuesto a todo irracionalismo o voluntarismo es una verdad tan palmaria que apenas requiere explicación.

La acción humana libre y responsable, cuando es «recta» y buena, no se forja en las tinieblas, sino en la luz. «Lo primero que se pide al que obra es que sepa»'; pero saber no significa otra cosa que la diáfana inscripción de la realidad en el espíritu del hombre. «El bien supone la verdad»; pero la verdad es el antípoda de toda oscuridad encubridora, pues cabalmente su significado no es otro que la «potencia del ser».

Es cierto, por otra parte, que «el primer acto de la voluntad no procede del ordenamiento de la razón, sino del impulso de la naturaleza o de una causa superior» El círculo de luz del libre obrar

humano, sujeto al dominio del conocimiento, está circunvalado de tiniebla: la oscuridad de lo natural, que nos es inherente, y la todavía más honda y densa de la determinación que Dios se encarga de imprimir directamente a nuestro querer y nuestro obrar. Regiones ambas de oscuridad, sin embargo, que no son oscuras más que para nosotros: en realidad, esplende en ellas el infinito fulgor de la Ciencia y la Providencia divinas: de ese fulgor dice la Sagrada Escritura: su «Luz» es «inaccesible» (Tim ,); y Aristóteles afirma que ante él nuestra razón queda ofuscada, «como los ojos del ave nocturna al mirar la luz del día» .

Añadamos que la verdad es el bien de nuestro ser espiritual cognoscente, bien al que este ser tiende *por naturaleza*, sin que le sea dado el poder «elegirlo» o «no elegirlo» —pues ello, a su vez, «supondría» un conocimiento—. El espíritu finito no se comprende tan profundamente a sí mismo ni es tan dueño de sí que no haya menester en nada de otro guía que su propia luz. Al enfrentarse con la realidad, no lo hace como soberano, a la manera del general en jefe que inspecciona sus ejércitos, sino porque la naturaleza le fuerza a ello, suscitando en él la tendencia al conocimiento de la verdad de las cosas reales. Pero el camino que esta tendencia, sustraída a toda autodeterminación, ha de recorrer está iluminado por esa luz de tiniebla que envuelve y cubre de velos, sin dejar un resquicio, el refulgente recinto de nuestra libertad, soberana de sí misma.

Pero ello no obsta a que el principio: *bonum hominis est «secundum rationem esse»* («el bien del hombre estriba en ser conforme a la razón»), conserve su valor para la esfera de las operaciones libres . Volveremos a consignar al respecto, pues no suele insistirse lo bastante en ello, que el concepto «razón» incluye aquí *toda* forma de aprehensión de la realidad; y subrayamos que la «razón» del cristiano aprehende también las realidades de la fe.

Moralismo y casuística

Hay una manera de enseñar la moral que guarda estrecha relación de afinidad con el voluntarismo, pero con frecuencia es tenida por típicamente «cristiana». Esa manera falsea la conducta ética del hombre, viendo en ella una suma incoherente de «prácticas de virtud» y de obligaciones «positivas» y «negativas» aisladas; con lo cual se despoja a la acción moral de sus raíces en el suelo nutricio del conocimiento de la realidad y de la existencia viva del hombre vivo. Semejante «moralismo» no sabe o no quiere saber, y, sobre todo, impide saber que sólo es bueno lo que se adecúa a la esencia del hombre y a la realidad; que esta adecuación no muestra su fulgor en otro cielo que en el de la prudencia, y que, por consiguiente, la realización del bien es algo por completo diverso del cumplimiento meramente fáctico de un precepto que se «impone» desde la oscuridad de un arbitrio poderoso- ¿Qué sentido tendrían para ese moralismo las siguientes palabras del Doctor Universal de la Iglesia? «Si el apetito concupiscible fuese templado y faltara la prudencia a la razón, esa templanza no sería virtud» . O estas otras de Gregorio Magno: «Si las restantes virtudes no alcanzan su fin de acuerdo con la prudencia, en modo alguno pueden ser virtudes» . Pero la prudencia no es otra cosa, como repetidas veces hemos indicado, que el conocimiento directivo de la realidad. Por este conocimiento es, o no es, «alumbrada» la buena acción. En el imperio de la prirdencia se realiza la configuración del deber por el ser; a través de este acto, el conocimiento verdadero de la realidad alcanza en la realización del bien su perfección última.

El hombre lleva a la práctica sus buenas acciones cara a la rea-

lidad. La bondad de la operación humana singular descansa en esa refundición a que es sometida la verdad de las cosas reales; verdad que ha sido antes lograda y recibida mediante la consideración de la propia realidad, *ipsa res*[a].

Pero las realidades que circundan la acción concreta son de una variedad casi infinita, *quasi infinitae diversitatis* [u]. Y, sobre todo, el hombre mismo —y en ello se diferencia del animal— es «una esencia apta para realizar múltiples y diversas actividades»; justamente por su rango ontológico goza el alma de una disposición estructural que le permite referirse a una pluralidad sin fronteras [M].

De ahí que «el bien humano» posea margen para «variar de múltiples maneras, según la constitución, en cada caso diversa, de las personas y las distintas circunstancias de tiempo, lugar, etcétera» [S]. No es que cambien los fines del obrar ni fluctúen sus direcciones fundamentales. Cualquiera que sea la «constitución» de la persona o la circunstancia de tiempo o de lugar, seguirá en vigor la obligación de ser justo, fuerte y templado.

Pero la forma concreta de cumplir ese deber inmutable puede emprender innumerable diversidad de caminos. Podemos afirmar de las virtudes morales, justicia, fortaleza y templanza, que «cada una de ellas se realiza de múltiples formas y no de la misma manera en todos». En la *Summa theologica* se nos dice que «en los asuntos humanos las vías que conducen al fin no están determinadas, sino que

se diversifican de múltiples modos, conforme a la diversidad de negocios o personas» ".

Conviene anotar, sin embargo, que Tomás considera la realización de los deberes propios de la virtud de la justicia (entre los que también se cuenta el puntual cumplimiento de las leyes eclesiásticas y civiles) en máximo grado independiente del cambio de las situaciones. Por donde resulta que la práctica de esa virtud es más susceptible que la de ninguna otra de ser determinada de una vez para siempre ".

De la muy humana aspiración a la seguridad de lo cierto, a la claridad de las visiones panorámicas y a lo determinado y exacto en las demarcaciones, no pudo menos de nacer el intento de «ordenar» el impreciso caos que representan las innumerables formas posibles de realizar el bien, habilitándolo para ser integrado en un

sistema de conjunto, determinado en longitud y latitud por los grados de una medición racional y abstracta. Fruto de tal intento es la casuística, ese capítulo —no raras veces considerado el más importante— de la doctrina moral que tiene por objeto la construcción, análisis y valoración de «casos» concretos.

Hemos de reconocer que el mofarse por anticipado de la casuística, sin pararse a examinarla, al tiempo que se entona el himno heroico de alabanza al carácter de indeterminabilidad y de «riesgo» de la decisión moral concreta, es harto fácil solaz. Máxime cuando los que así se sonríen jamás pasaron por el trance de tener que enjuiciar por modo que nos dista mucho del judicial la conducta moral concreta de una persona determinada (pues no es un azar el hecho de que la casuística proceda de la práctica jurídica, ni tampoco la circunstancia de que haya surgido como medio auxiliar del confesor).

Pero reconozcamos también que la casuística no logra rebasar esa zona de riesgo constitutivo que pende amenazador sobre toda aspiración del hombre a la seguridad; y lo grave no es que en esta fase terrenal de estar-en-camino no le sea posible a esa aspiración alcanzar una satisfacción definitiva, sino el que, sin desviarse de su más íntima dirección y por propio peso natural, pueda degenerar en una rigidez inhumana que contradice la esencia misma del hombre, sujeto de tal aspiración. Y este riesgo de la conversión a lo inhumano es por fuerza tanto más serio e inminente cuanto más inmediatamente afecta esa aspiración de seguridad al centro donde nacen las decisiones de la persona espiritual.

El saber moral no hace «prudente»

Ahora bien, la casuística sucumbe a este riesgo tan pronto como alberga la pretensión de ser algo más que un expediente (probablemente indispensable), un instrumento auxiliar útil para ejercitar el juicio, una vía de aproximación provisional, un manipular con modelos experimentales. Todo aquel que toma el color artificial de esos modeles por la carne y la sangre de la realidad en persona comete parecido yerro (aunque mayor y mucho más difícil de enmendar) al

del joven médico que ve en los modelos y mecanismos del aula la medida a la que debe ajustarse inmediatamente el diagnóstico y tratamiento de las enfermedades reales.

Este trueque de la realidad por un modelo artificial, esta sobrevaloración de la casuística (a la que considera no ya un instrumento auxiliar de gran utilidad, y a buen seguro incluso necesario, sino como si pudiera ser y fuese la medida ***inmediata*** de la realización —y, por tanto, también del enjuiciamiento— de la acción moral concreta), esta sobrevaloración de la casuística no significa otra cosa que el desconocimiento o la mala comprensión del sentido y el rango de la virtud de la prudencia. No es casual coincidencia el hecho de que la sobrevaloración de la casuística haya mudado la faz de la teología moral en la misma y exacta medida en que retrocedió y cayó en olvido la doctrina clasico-cristiana de la prudencia. La improcedente prolijidad que distingue a ciertos manuales de moral, extraordinariamente difundidos, del siglo xix —¡que tanto ha tardado en morir! — es cabal expresión de ese olvido en que fue a perderse, junto con la doctrina general de la virtud, el sentido para entender la esencia y la primacía de la primera de las virtudes cardinales. Justamente lo que, por otra parte, descargó a Tomás de Aquino de ese dogmatismo, escrupuloso y sin vida, que nada ignora y todo lo determina, pero que consume sus energías en una inacabable labor codificadora de tablas y tablas de prohibiciones y prevenciones; y justamente en la doctrina de la primacía de la prudencia reside ei fundamento «sistemático» de esa noble virilidad donde campean la sobriedad, la libertad y la afirmación, que es la nota distintiva de la teología moral del Doctor Universal de la Iglesia.

La única medida inmediata de la acción concreta es el acto de imperio del varón prudente que se decide a obrar. En modo alguno puede ser dicha medida reconstruida por abstracción —es decir, fuera de la situación en que se decide—• ni calculada de antemano. El imperio de la prudencia es necesaria y constitutivamente resolución y decisión de una acción a ejecutar «aquí y ahora». Una de las condiciones esenciales de la decisión moral es que sólo puede ser tomada por el sujeto que ha de ponerla en práctica; jamás admitiría ser

formulada por un sustituto, como tampoco puede nadie, echándolo sobre sus hombros, descargar a otra persona del peso de la responsabilidad, inseparable compañera de la decisión. El carácter típicamente concreto de lo moral corresponde en forma exclusiva, por tanto, a la experiencia viva de la persona que se decide . Sólo ella puede dar con la vía que permite el acceso a la totalidad de realidades concretas que circundan el obrar concreto, ***singularia circa quae sunt operationes***[M], es decir, la «índole» peculiar del propio sujeto operante y las condiciones del aquí y del ahora.

Los juicios de la doctrina moral, como también los de la casuística, permanecen por necesidad en el plano de lo inconcreto; jamás podrán expresar la totalidad de un «aquí y ahora» efectivo, pues sólo la persona que efectivamente se decide, y nadie más que ella, expe-

rimo·ta (o al menos ***puede*** esperimentar) la situación concreta en que se realiza la acción. Con lo cual no se niega que las consideraciones ¿e la casuística puedan aproximarse, más o menos, a la realidad efectiva de la situación en que se decide; máxime cuando se trata de la práctica de la ***justicia.*** Lo verdaderamente concreto, sin embargo, jólo es accesible a una experiencia más inmediata. De ahí que el saber del casuista, como el de la ciencia moral en general, no baste en modo alguno a garantizar la bondad de la acción concreta. Por más que «descienda a lo singular», el saber de la teología moral, mientras vaya solo, no hace prudente en el sentido de la primera de]as virtudes cardinales; la verdad, la integridad y, sobre todo, la vitalidad de una teología moral aumentan cuanto más expresamente renuncie ésta a semejante pretensión. La única garantía de la bondad de la acción humana singular la da la virtud de la prudencia; a nadie sino ***a ella*** compete el oficio de «emitir un juicio recto sobre la materia concreta agible, donde se diga cómo hay que obrar ***ahora» .***

Todo intento de captar desde fuera lo que tiene de concreto la decisión moral de un hombre será por fuerza vano. Hay, con todo, una cierta posibilidad, la única, de que no suceda así: el caso del amor de amistad. Sólo el amigo, y si es ***prudente,*** puede coasumir la decisión del amigo desde el mismo yo (y, por tanto, no del todo «desde fuera») de este último, al que el afecto viene a hacer como propio; pues, merced a la acción unificadora del amor, está facultado para contemplar la situación concreta de la decisión desde, vale decir, el centro inmediato de su responsabilidad. De ahí que sólo al amigo sea posible también —***sólo*** a él y siempre que sea ***prudente***— «pre-

formar» la decisión del amigo, mostrando por modo de consejo el camino recto, o «reconstruirla» para, a la manera de un juez, dictaminar acerca de su bondad o maldad.

Semejante amor de amistad ***(amor amicitiae)*** auténtico y prudente, que no sólo no tiene nada que ver con especie alguna de intimidad sentimental, sino que corre el riesgo, cuando ésta existe, de dejar de ser lo que es, es el supuesto necesario de toda auténtica dirección espiritual. Pues sólo él posibilita una mostración del camino recto que tome su «medida» —¡y desde bien cerca!— de la propia situación concreta de la decisión.

La confusión entre «.obrar» y «hacer»

El operar humano presenta dos formas fundamentales: el obrar ***(agere)*** y el hacer ***(faceré).*** La «obra» resultante del hacer son las formaciones objetivas de fabricación artística y técnica. La «obra» que resulta del obrar somos nosotros mismos.

La prudencia perfecciona la capacidad ***ejecutiva*** del hombre, mientras el «arte» (en el sentido que Santo Tomás da a esta palabra) completa la productiva. El «arte» es la «norma» de hacer ***(recta ratio factibilium);*** la prudencia, «norma del obrar ***(recta ratio agibilium).***

La errónea valoración y la sobreestima de la casuística descansan en buena parte sobre el supuesto de la no consideración de la diferencia que separa a la prudencia del «arte»-técnica, al ejecutar del producir, a la acción del producto.

Las acciones morales del hombre no son manipulaciones, más o menos determinables de antemano, encaminadas a la fabricación de una obra técnica, sino los pasos que le llevan **a** la realización de sí mismo. La ipseidad humana, que alcanza su plenitud en la práctica del bien, es una «obra» que trasciende cuantos planes y proyectos pueda trazar previamente el cálculo del hombre. La forjación de la persona humana se lleva a cabo mediante la respuesta, en cada caso adecuada, a una realidad que nosotros no hemos creado y cuya esencia es la pluriforme mutabilidad del nacer y el perecer, no el ser verdadero (sólo Dios es el que es). Formular esta «respuesta en cada caso adecuada» sólo puede hacerlo la virtud de la prudencia. No hay «técnica» del bien ni de la perfección. «Llevada a su extremo, la casuística sustituye por técnicas y recetas la flexibilidad sin límites que ha de guardar la virtud de la prudencia al encararse con las complejidades de la vida moral»[.

Al practicar el bien, el hombre se va ajusfando a un plan que no sólo no ha sido trazado por él, sino que, considerado en su conjunto y en la totalidad de sus partes, le es desconocido. Este plan es revelado al ser humano instante tras instante, pero siempre como a través de un angosto resquicio, que nada más deja ver una exigua fracción; jamás le será dado al hombre, mientras permanezca en el estado del estar-en-camino, contemplar el plan concreto de su vida en la rotundidad de sus líneas definitivas.

De la conciencia, que en cierto sentido es la propia prudencia, como ya se advirtió más arriba, dice Paul Claudel que es la «paciente luz que nos alumbra no el futuro, sino lo inmediato» .

Toda doctrina moral que se base en la sobrevaloración de la casuística dejará de ser doctrina de la virtud, esto es, de la idea cristiana del hombre perfecto, para convertirse, y no por azar, sino necesariamente, en una «doctrina del pecado». Su propio objeto se reducirá a la determinación de los límites más allá de los cuales es «grave» y más acá «leve» el pecado. Basta que semejante doctrina casuística del pecado se ayunte con ese moralismo de los preceptos y las prohibiciones aisladas, que tan afín le es, para que surja la imagen (que, en definitiva, no es invención del todo original de Nietzsche) de ese negativismo espectral, de alguna manera informado por la sed de venganza, hábil todo lo más para llenar de confusión la conciencia del hombre que no ha alcanzado su mayoría de edad moral, pero en modo alguno para erigirse en canon de la vida real.

Una doctrina moral que no sea nada más que casuística, no sólo supone, sino que exacerba y perpetúa la minoría de edad ética del hombre. «Tan pronto como se implanta la casuística, se tiene por primera consecuencia que la capacidad de decidirse en los casos de conciencia es sustraída a la conciencia singular y entregada a la autoridad del especialista».

La virtud de la prudencia es, por el contrario -^en tanto facultad perfectiva de las decisiones acordes con la realidad—, justamente la quintaesencia de la mayoría de edad ética (que, por supuesto, no excluye, sino incluye la «docilidad»). Y la primacía de la prudencia sobre la justicia, la fortaleza y la templanza no significa otra cosa sino que sin esa mayoría no podrá darse una vida ni un operar auténticamente morales.

Si, en efecto, es la prudencia el fundamento y la «madre» de toda virtud moral, queda dicho con ello que es imposible educar a un hombre en la justicia, la fortaleza o la templanza sin antes y a la par educarlo en la prudencia, esto es, en la valoración objetiva de la situación concreta en que tiene lugar la operación y en la facultad de transformar este conocimiento de la realidad en la decisión personal.

La teoría clasico-cristiana sobre la primacía de la prudencia constituye en lo más íntimo de su estructura la refutación de todo conato

moralista o casuista de construir y tutelar, en contra de las exigencias del ser, las decisiones del hombre.

La primera de las virtudes cardinales no sólo es índice de la mayoría de edad moral, sino también, y cabalmente por ello, emblema de la libertad moral.

IV. LA PRUDENCIA Y EL AMOR

La relación recíproca entre prudencia y virtud moral

«Si no hay prudencia, no hay posibilidad de que haya virtud moral» Mas, por otra parte, «la prudencia no puede darse sin las virtudes morales» . Ambos asertos proceden por igual de los tratados de Tomás de Aquino sobre la prudencia. El primero enseña que sólo el prudente es apto para ser justo, fuerte y templado; pero el segundo nos dice que el que no es ya justo, fuerte y templado no puede, a su vez, ser prudente.

¿Cómo pueden ser válidas a un mismo tiempo dos proposiciones que se anulan entre sí?

No es que no nos sea posible echar aquí mano de un nebuloso «tanto esto-como aquello», mas no dejaríamos en tal caso de apelar a una solución tan mezquina como la del que viese en los anteriores asertos una alusión al hecho de que la vida moral es un «organismo» y un ser de estructura circular, configurado por líneas que se cierran sobre sí mismas. Parejo género de interpretación menosprecia la nítida precisión y la pureza que distinguen al pensamiento del Doctor

Universal. No es legítimo eludir la disyuntiva: o es la prudencia quien genera a las virtudes morales, o son éstas las que se encargan de producir la prudencia; pero es imposible que ambos extremos sean verdaderos y válidos a la par y en uno y el mismo sentido. Cuando el reptil hace su rosca, jamás dejará de ser la cabeza el extremo que muerda y la cola el extremo mordido. El «tanto esto-como aquello» del círculo que se cierra en sí mismo no es otra cosa, en el fondo, que un sin-sentido, cómodo subterfugio de un pensamiento que carece de vigor y exactitud.

No es el sentido ni el oficio de la prudencia el descubrir los fines, o, mejor, el fin de la vida, ni el establecer las disposiciones fundamentales de la esencia humana. El sentido de la prudencia es encontrar las vías adecuadas a esos fines y determinar así la actualización, conforme al aquí y al ahora, de esas disposiciones fundamentales.

El saber cuáles son los últimos fines de la propia vida no es ni puede ser fruto de una capacidad que justamente ha de ser adquirida y perfeccionada en esta «vida». Nadie hay que no tenga conciencia de que es necesario amar y realizar el bien; todo hombre sabe —expresamente o no— que el bien esencial y propio de su naturaleza es «el ser conforme a la razón» , esto es, el ser conforme a la propia realidad y a la realidad que ha sido creada junto con la nuestra; nadie hay que precise se le advierta de la necesidad de ser justo o valeroso ni del deber de moderarse; semejantes conocimientos no han menester de «deliberación». La deliberación y el imperio de la prudencia se enderezan por modo exclusivo a la realización concreta de la justicia, la fortaleza y la templanza.

Pero esta realización concreta no podría ser determinada por un juicio conforme a la realidad, ni mucho menos efectivamente imperada, si el esfuerzo de la prudencia no presupusiera la afirmación, por parte de la voluntad, del fin del hombre, es decir, la afirmación voluntaria de la justicia, la fortaleza y la templanza en cuanto que son las disposiciones fundamentales por las que el hombre tiende al bien propio de su esencia: el «ser conforme a la razón». Sin la

voluntad del bien en general, todo esfuerzo por descubrir lo prudente y lo bueno del aquí y el ahora no sería más que ilusión y negocio vano. La virtud de la prudencia precisa apoyarse en el deseo eficaz del fin del hombre, la ***intentio finís***. No sólo supone, por tanto, como repetidas veces se ha indicado ya, la sentencia de la sindéresis, sino la respuesta de la voluntad al imperio de esa sentencia: la afirmación original del bien como fin de toda acción particular. Pero esta afirmación original no es otra cosa que la actitud o posición fundamental del que es justo, fuerte y templado, esto es, del hombre bueno.

Como actitud o posición fundamental de la voluntad que afirma el bien, la virtud moral es fundamento y condición previa de la prudencia. Pero la prudencia es el supuesto de la realización y acabamiento, conforme al aquí y al ahora, de esta actitud fundamenta!. Prudente puede ser sólo aquel que antes y a la par *ama* y *quiere* el bien; mas sólo aquel que de antemano es ya prudente puede *ejecutar* el bien. Pero como, a su vez, el amor del bien crece gracias a la acción, ios fundamentos de la prudencia ganan en soüdez y hondura cuanto más fecunda es ella.

(La tendencia original de la voluntad al bien vive del ímpetu permanente de ese salto por el que el hombre, obediente a la llamada creadora de Dios, cruzó el abismo que separa la nada de la existencia. Es el ímpetu que hace romper en olas de espuma a lo posible en el temprano irradiar de su actualidad primera: el caer de un torrente que nace en la oscuridad luminosa de lo natural y, alimentado siempre por su origen, arriba con la sentencia de la sindéresis al umbral del reino de la libertad).

La verdad prisionera de la injusticia.

En la acción moral concreía, el conocer y el querer están profundamente entrelazados. Son como dos madejas cuyos extremos iniciales arrancan más allá de los límites del angosto recinto de la evidencia racional. Pero el «patrón» y la regla conforme a los cuales se han entretejido tampoco tardan gran cosa en escapar a la mirada del hombre .

A pesar de ello queda margen para advertir que la aportación del conocimiento y el imperio a la acción moral concreta es de naturaleza enteramente distinta a la del acto volitivo. La realización del bien presupone tanto la afirmación del mismo por parte de la voluntad como el acto de imperio de la prudencia; pero cada uno de estos dos elementos representa algo muy diverso para la buena operación. El imperio prudencial es su «medida»; por él la acción es lo que es y de él recibe el qué y la «esencia», su «verdad» interna y su «rectitud». En cambio, su realidad y presencia fácticas, su existencia y su bondad real las recibe la acción de la potencia de realización del acto volitivo; en términos muy generales, la «posición de la existencia» es el sentido propio y exclusivo del querer.

Desde este punto de vista se ilumina también el contenido del aserto más arriba enunciado, por el que se establece que la prudencia depende de la afirmación voluntaria del bien como fin del hombre. En modo alguno significa ello que el imperio de la prudencia esté inmediatamente determinado, o sea inmediatamente determinable por el querer ***en cuanto a su contenido,*** de suerte que reciba de aquél

su quididad. El qué y la esencia del imperio del prudente está más bien determinado por la realidad, ***ipsa res,*** «medida» de toda actividad cognoscitiva e imperativa. No porque mi voluntad tienda al bien es prudente el contenido de mi acto de imperio, sino porque conozco realmente la situación concreta en que ha de darse la acción concreta y la valoro con rectitud; la «medida» del imperio del prudente no es la afirmación del bien por parte de la voluntad, sino el conocimiento verdadero de la realidad. Pero la voluntad del bien es la condición a que se vincula la realización, la posición existencial, la presencia fáctica del imperio prudente: la voluntad del bien funda la posibilidad de que el imperio de la prudencia reciba efectivamente su qué, su rectitud de contenido y su esencia del verdadero conocimiento de la realidad. Jamás podrá la voluntad determinar ni causar la verdad material del conocimiento y el imperio, ni, por consiguiente, el qué de la buena operación (como, por otra parte, jamás alcanzará el conocimiento, por honda que sea su verdad, ni tampoco el imperio, por grande que sea su prudencia, a realizar efectivamente el bien). Pero la rectitud de la voluntad del fin despeja el camino a la verdad, para que esta última pueda estampar en el querer y en el obrar el sello de la justa conformidad al ser. Pues la voluntad injusta impide cabalmente que la verdad de las cosas reales llegue a ser la medida de la acción humana; hay un pasaje nada fácil de la *Epístola a los Romanos* donde se nos dice que la verdad queda prisionera de los lazos de la injusticia (Rom ,).

Doble criterio: «Recta razón» y Dios

«Las acciones humanas son buenas cuando son conformes a su regla. Pero ésta es doble: hay una regla que es como homogénea y propia del hombre, la recta razón; la otra posee el carácter de medida primera y trascendente, y es Dios. La recta razón la alcanza

el hombre gracias a la prudencia, que es la norma de lo agible. Y a Dios lo alcanza por la caridad» .

«Se dice que la prudencia es forma de toda virtud moral. Mas la operación de la virtud, de tal suerte fundada en el «recto medio», es «materia» (a informar), por así decirlo, con respecto a la ordenación al fin último. Pero esta ordenación la recibe la operación de la virtud del imperio de la caridad. Y así será necesario decir que la caridad es la forma de todas las demás virtudes» .

El lector y el oyente superficiales discurrirán por la calma superficie especular de estos enunciados, límpidos y transparentes, de Tomás de Aquino, sin advertir el abismo sobre el que se tiende su ecuánime claridad.

Conviene, ante todo, tener presente que el principio de que la gracia supone y perfecciona la naturaleza, al que tantas veces se apela en concepto de «ilustración» manifiesta por sí misma, enuncia más bien un misterio impenetrable. Y no olvidar tampoco que la realidad primordialmente significada por dicho principio pertenece al orden de lo universal y la esencia, no al de la existencia singular y concreta; o, dicho con más exactitud: el perfecto acuerdo del orden natural con la Nueva Vida de la amistad de Dios no ha de ser entendido a la manera de algo que ya desde el comienzo estuviese dado, o siquiera fuese hacedero por virtud de un proceso que evolucionara con ritmo «armónico» e imperturbable. Tal armonía responde, en efecto, a una forma de pensar que ha echado hondas raíces en nuestro espíritu; pero los testimonios personales de los grandes amigos de Dios nos enseñan, en su inmensa mayoría, que la existencia real del cristiano está sometida a una ley estructural por completo diversa, y que la implicación terrenal de naturaleza y sobrenaturaleza, implicación «todavía no» llegada a la paz del perfecto acuerdo, entraña las más variadas posibilidades de contraposición y discordancia.

Y no se crea que los más graves peligros de escisión son los que se albergan en la región ***inferior*** de la vida natural, como es el caso, por ejemplo, de la oposición del apetito natural-sensible contra el deber sobrenatural. No; la más amenazadora posibilidad de escisión entre naturaleza y sobrenaturaleza en el hombre se encierra en la implicación de la ***suprema*** virtud natural con la suprema virtud teologal, es decir, de la prudencia natural con la caridad sobrenatural. No son los «pecadores», sino los «prudentes» quienes más en peligro se encuentran de caer en la tentación de cerrarse en sí mismos y oponerse a la Nueva Vida, graciosamente donada; el más típico riesgo que envuelve la prudencia natural estriba en su inclinación a constreñir el ámbito de los motivos determinantes de nuestra conducta a sólo aquellas realidades que sean experimentables por vía natural. Pero la prudencia del cristiano significa, por el contrario, la apertura y ampliación de este ámbito y la inclusión (mediante la fe informada por la caridad) de nuevas e invisibles realidades en el círculo de principios que «miden» nuestras decisiones.

Prudencia y caridad en conflicto

Y por supuesto que las posibilidades de acción más sublimes y fecundas de la vida cristiana están contenidas, como en su germen, en la cooperación unánime de prudencia y caridad.

Dicha cooperación se sujeta al primado de la caridad sobre la prudencia. Esta última es forma de las virtudes morales; pero aquélla informa también a la prudencia [u].

Respecto al modo concreto de verificarse esta información de la prudencia por la caridad, apenas si nos es dable emitir un solo juicio, siquiera fuese aproximado; pues, en su calidad de participación gratuita en la vida del Dios triunitario, la caridad constituye un don que excede esencialmente la capacidad dispositiva humana, tan te voluntaria como conceptual. El acontecimiento que se realiza al ser «infundidas» a nuestra esencia las tres virtudes teológicas no es,

en modo alguno, sondeable por procedimientos naturales. Una cosa, sin embargo, podemos decir con seguridad: que a través de esas virtudes nuestro ser y nuestro obrar experimentan una elevación total de rango entitativo que de otra forma no podrían ni soñar en conseguir. Por eso el amor sobrenatural a Dios, que informa las decisiones del cristiano, representa algo sin disputa superior y diverso a cualquier «motivo» psicológico «más elevado», pero adicionable a los ya operantes. Aunque «exteriormente» no sea posible discernirlo, la gracia configura desde su raíz y en lo más profundo de su ser la diaria conducta del cristiano; de una manera, en todo caso, que excede el ámbito de las posibilidades normales de experiencias psicológicas.

A medida que crece la virtud teológica de la caridad se van desenvolviendo en el hombre que está en gracia los siete dones del Espíritu Santo; y en la misma medida también recibe la prudencia humana —virtud que se encuentra más al alcance de nuestra experiencia— la ayuda del don de consejo, ***donum consilii.*** «El don de consejo corresponde a la prudencia, a la que ayuda y perfecciona» ; «dirigida por el Espíritu Santo, la mente humana resulta así capacitada para dirigirse a sí misma y dirigir a otros».

«Respecto a los dones del Espíritu Santo la mente humana no hace de motor, sino más bien de móvil»; de ahí que en esta materia sea vano también todo intento encaminado a averiguar el cómo o ei cuánto de la donación. La pretensión de dar con las «reglas» a que se ajusta el Santo Espíritu de Dios para operar la deliberación y el imperio del hombre no podría ser más absurda. Lo único que cabe decir aquí es que la casi infinita multiplicidad de posibilidades que ya en la esfera de la prudencia natural inutilizan todo conato de predeterminar por modo general y abstracto la acción concreta, en el orden sobrenatural se diversifica, a su vez, en nueva infinitud. Baste para evidenciarlo el considerar cuan incomparable

y única en su especie es la vida concreta de cada santo particular. Pues ello nos sitúa en el paraje donde con más propiedad se realiza el lema agustiniano: «Ama y haz lo que quieras».

(Por lo demás, las escuetas palabras de que se vale Tomás de Aquino para formular, no de otro modo que Agustín , la relación de correspondencia que vincula al don de consejo con la bienaventuranza de la misericordia merece la máxima antención).

El menosprecio del mundo

En cierto pasaje de la *Summa íheologica* se dice que hay un grado superior de perfección, esto es, de caridad, al que corresponde una prudencia de carácter también superior y extraordinario, que menosprecia las cosas de este mundo .

¿No se oponen terminantemente estas palabras a lo que el Doctor Universal predica en otros lugares de la primera virtud cardinal? ¿No constituye el «menosprecio» de las cosas creadas la cabal antítesis de aquella objetividad, merecedora del más profundo respeto, que tiene por mira el obtener de la situación concreta la «medida» justa de la acción?

«Pequeñas» son las cosas solamente ante Dios, que las ha creado, y en cuyas manos vienen a ser como arcilla que modela el alfarero. Pero, merced al sobrehumano empuje de la caridad, se hace posible al hombre llegar a ser uno con Dios hasta el punto de adquirir como la facultad y el derecho de mirar desde Dios las cosas creadas, de «relativizarlas» y «menospreciarlas» desde El, *sin* negar al mismo tiempo ni contradecir la esencia que poseen. Es la única posibilidad legítima que se abre al «menosprecio del mundo»: el crecimiento en caridad. Todo desprecio del mundo resultante del juicio y de la experiencia humanos, y no nacido, por tanto, del amor sobrenatural de Dios, será por fuerza orgullo que contradice la verdad del ser y pretende sustraerse al cotidiano deber que las cosas creadas re-

claman de nosotros. Sólo ese amor que se nutre de una más entrañable vinculación a Dios libera al hombre en estado de gracia de su inmediata implicación a lo creado.

Con estas últimas palabras nos acercamos a un límite más allá del cual sólo la experiencia personal del santo es fuente válida de conocimiento, y sólo ella, por consiguiente, tiene derecho a alzar su voz. Limitémonos a recordar aún cómo amaron los grandes santos lo cotidiano y lo «habitual» de la vida y cómo temieron siempre tomar sin fundamento por el «consejo» del Santo Espíritu de Dios su propia y secreta obstinación.

Santidad y verdad

Sin embargo, esa prudencia de carácter superior y extraordinario, menospreciadora del mundo, realiza sin reservas la misma actitud fundamental que sirve de base a la prudencia «ordinaria»: la actitud de adecuación al ser y de conformidad con lo real.

El absorto mirar de la excelsa amistad de Dios descubre en la realidad nuevas y más hondas dimensiones, a las que no alcanza la vista del común de los hombres ni de los cristianos; la verdad de las cosas reales se muestra con un fulgor más nítido a ese amor sublime; y el misterio del Dios triunitario se le manifiesta con una agilidad más triunfante.

Con todo, la prudencia sobrenatural suprema no puede tener otro sentido que éste: dejar que la verdad del ser de Dios y del mundo, más hondamente experimentada, se convierta en regla y en medida del propio querer y obrar- Jamás podrá haber para el hombre otra norma que el ente y su verdad, en la que el ente se patentiza: y jamás habrá para él medida más alta que el ente absoluto que es Dios y su verdad.

Pero del hombre que «hace la verdad» dice la Sagrada Escritura (Ioh ,) que «viene a la luz».

JUSTICIA

«La corrupción de la justicia tiene dos causas: la falsa prudencia del sabio y la violencia del poderoso».

(TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a! libro de poderoso»).*

I. LO DEBIDO

Complejidad de la justicia y simplicidad del principio: «A cada uno, lo suyo»

Entre las cosas que hoy nos importan, pocas hay, al parecer, que no guarden íntima relación con la justicia. Una sola mirada que lancemos en derredor bastará para comprobarlo. La tarea que primero salta a la vista es la más urgente de todas: la de saber cómo será posible volver a implantar en el mundo un poder auténtico. A continuación se perfilan, en apretada sucesión, el tema de los «derechos del hombre», la cuestión de la «guerra justa» y los «crímenes de guerra», el problema de la responsabilidad en el caso de una orden injusta; el derecho a oponer resistencia a la autoridad ilegítima; la pena de muerte, el duelo, la huelga política, la igualdad de derechos del hombre y la mujer. Cada uno de estos conceptos constituye, como es sabido, tema de enconada controversia; y cada uno de ellos se encuentra en muy inmediata relación con el concepto de justicia.

Pero, ante todo, reparemos en esta circunstancia: cualquiera que se detenga a medir la realidad que a diario nos circunda por su mayor o menor grado de aproximación al ideal de la «justicia», se

percatará sin tardanza de que, entre los muchos nombres que posee la infelicidad en este mundo, el que preferentemente ostenta es el de la injusticia. «La más grande y repetida forma de miseria a que están expuestos los seres humanos consiste en la injusticia, más bien que en la desgracia» '. No en vano tomó expresamente Aristóteles como punto de partida del estudio de las principales formas de justicia la previa exposición de los modos de lo injusto, que están más al alcance de nuestro experiencia: «la diversidad de formas de injusticia sirve para hacer patente la diversidad de formas de justicia» .

Ahora bien, por cierto que sea que la idea de «justicia» traiga a la mente al punto una insumisa variedad de manifestaciones y aspectos concretos, no menos indudable es, por otra parte, que la tal idea arrastra también la presencia de un pensamiento de la simplicidad más extrema, al que se reduce toda esa variedad. Ya Platón lo mencionaba como una verdad transmitida de largo tiempo atrás.

Es la idea de que hay que dar a cada uno lo suyo.

Que el hombre dé al hombre lo que a éste corresponde: he aquí el fundamento en el que se basa toda justa ordenación sobre la tierra. Toda injusticia significa, en cambio, que le es retenido o quitado al hombre lo que es suyo, y que le es quitado o retenido no por la desgracia, la mala cosecha, el fuego o el terremoto, sino por el hombre.

De este pensamiento del ***suum cuique,*** que fue acuñado en tiempo inmemorial y ha pasado luego, merced al intermedio de Platón, Aristóteles, Cicerón, Ambrosio, Agustín y, sobre todo, el Derecho romano, a ser patrimonio común de la tradición occidental, nos

ocuparemos en las páginas que siguen. Digamos mejor, empero, por amor a la exactitud, que lo que nos proponemos considerar es el hábito de la voluntad que inclina al hombre a dar a cada uno lo suyo. De lo que aquí se va a tratar es de la ***virtud*** de la justicia.

«La justicia es el modo de conducta ***(habitus)*** según el cual un hombre, movido por una voluntad constante e inalterable, da a cada cual su derecho» .

El presente ensayo reconoce un especial valor de autoridad al forjador de esta definición, Tomás de Aquino. No quiere esto decir que vaya a ser su propósito el de aportar una contribución a la historia de la filosofía de la Edad Media. La meta que aquí se persigue es más bien la de traer a la inmediata consideración del entendimiento una formulación ciertamente ejemplar de la norma de la justicia y suministrar el oportuno complemento, de acuerdo con las perspectivas del mundo contemporáneo, al desarrollo lógico de la problemática que la referida norma implica.

Que en la teoría de la virtud de la justicia, tal como aparece en la obra de Santo Tomás[I], cobra sin duda *ejemplar* expresión la doctrina de la vida elaborada por la sabiduría de la tradición occidental, y que Tomás de Aquino merece con todo derecho, por tanto, el sobrenombre de Doctor Universal de la Cristiandad, son verdades que en este lugar no se discuten, sino que se dan por supuestas. A nuestro juicio, bien poco significa la originalidad en este campo. Ninguno de aquellos a quienes interesa captar la realidad en toda su hondura escatimará el menor esfuerzo en la tarea de convertirse en poseedor y partícipe del inmenso tesoro de verdades ya pensadas sobre el hombre a las que el progreso de los siglos no ha restado vigencia.

Por supuesto que un tal proceder es tan sólo aconsejable a condición de que la mirada no quede exclusivamente prendida en los documentos de la tradición, olvidando que su primordial objetivo

está en la cosa. De ahí, por consiguiente, que el término principal de nuestra atención no lo sea tanto el propio Santo Tomás, como el fundamento objetivo del deber, esa realidad prototípicamente humana que es mentada por la norma de la justicia.

No es, por lo demás, que no se hayan dado también otras definiciones de la justicia en la tradición occidental; en el propio Santo Tomás, sin ir más lejos, encontramos al respecto una pluralidad de fórmulas de distinta contextura. Así, por ejemplo, cuando afirma que la justicia es aquello merced a lo cual se distingue lo propio de lo ajeno; o al enseñar, en otra ocasión, que es peculiar de la justicia establecer el orden entre las cosas. Parejamente Agustín ha hablado de muchas maneras de la virtud de la justicia. Singular es el fulgor que difunden estas palabras: «la justicia es una ordenación del alma que nos permite no ser siervos de nadie, sino de sólo Dios» . Pero es claro que tales asertos apenas si fueron pensados con el propósito de que se sujetasen al rigor de una definición conceptual. El único que se acomoda a este rigor es el anteriormente mencionado, que es al mismo tiempo el más sobrio y objetivo de todos: el que describe a la justicia como virtud que inclina al hombre a dar a cada uno lo suyo.

Más arriba dije que es éste un pensamiento sumamente simple. En modo alguno quiere ello decir que el tal pensamiento sea fácil o que no cueste nada aprehender su contenido ¿Qué es para cada uno lo suyo? Pero ante todo: ¿cuál es la razón de que haya en general un *«suum»?* ¿Cómo se explica- que, en general, le corresponda a cada uno algo, y ello al extremo de que cualquier otro, de que todo poder humano esté obligado a dárselo o dejárselo?

Tal vez lo que, desde hace algunos decenios, ha sucedido y todavía está sucediendo en el mundo, haya servido para crear en nosotros una capacidad nueva hasta sus raíces de penetrar en el

sentido de lo que en rigor ponemos en cuestión al formular tan fundamentales interrogantes. Pues siendo indudable que la respuesta a dichas preguntas ha dejado ya de ser evidente; y habiéndose manifestado, por otra parte, la irrupción no sólo de formulaciones teóricas, sino inclusive de realizaciones prácticas extremas de lo que a todas luces es falso —lo cual lleva consigo como ineludible consecuencia el que los fundamentos últimos de la verdad se tornen, en la medida misma en que se los combate, objeto de consideración temática—; de ahí que nos sintamos autorizados a constatar con toda certidumbre no ya la posibilidad, sino hasta la necesidad de una nueva y radical meditación sobre la esencia de todas estas cuestiones.

La razón por la que se debe algo al hombre

«Si el acto de justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, es porque dicho acto supone otro precedente, por virtud del cual algo se constituye en propiedad de alguien». Esta proposición enuncia con soberana sencillez una realidad fundamental. La justicia es algo segundo. La justicia presupone el derecho. Si algo se le debe a un hombre como suyo, el hecho mismo de que tal se le deba no es en sí obra de la justicia. «El acto por el cual se constituye inicialmente algo en propio de alguien, no puede ser un acto de justicia» .

Pongamos el caso de un individuo que realiza en interés de otro un trabajo consistente en cavar el jardín del segundo (y en el supuesto, conviene añadir, de que ese trabajo no se efectúe en cumplimiento de una obligación anterior). La acción de cavar el jardín da lugar a que algo pase a ser perteneciente al trabajador; la prestación realizada por éste es causa de que algo le sea debido. Eso que se le debe es lo que el otro le tiene que dar. Pero este dar es un acto de justicia, el cual es ejecutado, por tanto, sobre el supuesto de que algo le es debido a la persona que de él se beneficia.

Ahora bien; nadie ignora que hay derechos que no son fruto

del trabajo, ni que hay cosas que son debidas al hombre sin que la causa de que le sean debidas sea una acción del hombre. ¿Quién va a dudar, por ejemplo, de que haya un derecho a la propia vida?

Sin embargo, la cuestión a elucidar aquí apunta a un objetivo todavía más hondo. En su órbita se inscribe asimismo ese tipo de requerimiento que tiene por base la prestación de un trabajo: ¿cuál es la explicación y cuál el fundamento de que le sea debido a un hombre un «salario» por el trabajo realizado? ¿Dónde está la causa de que tal le sea debido? ¿Cuál es, en última instancia, «el acto por el que algo se constituye en propio de alguien»?

«Por la creación empieza primeramente el ser creado a tener algo suyo» [I]. Sólo sobre la base del acto creador puede surgir la posibilidad de que alguien diga: esto me corresponde. Pareja afirmación podrá sonar acaso a perogrullada. Pero la consecuencia que saca de ella Santo Tomás es tan desconcertante como abrumadora: luego el acto mismo de creación no es un acto de justicia que por concepto alguno le fuese debido a nadie . Ello quiere decir que en la relación de Dios al hombre no puede darse, en un sentido estricto, la justicia del *«reddere suum cuique»;* nada le debe Dios al ser humano. «Aunque en cierto sentido dé a cada cual lo que se le deba, no por eso es Dios deudor» [S]. Pero ésta es otra cuestión, sobre la que más tarde tendremos oportunidad de volver.

La tesis que, por el momento, es objeto inmediato de nuestra consideración se puede enunciar diciendo que si no se da por supuesta la existencia anterior de un algo que le sea debido a alguien, de un *suum,* no puede darse deber de justicia alguno. Tal es el sentido del siguiente aserto: «es manifiesto que el derecho es el objeto de la justicia» . Por lo que a mí respecta, no tengo el menor reparo en confesar que he tardado años en obtener clara luz sobre el particular. Pues al cabo de tan dilatado tiempo alcancé a comprender

por qué en la ***Summa theologica*** el tratado de la-justicia va precedido de una cuestión especial «sobre el derecho» que rompe el orden sistemático habitualmente seguido en el estudio de otras materias.

Si se responde, en consecuencia, a la pregunta por el fundamento explicativo del hecho de que algo le sea debido al hombre, asegurando que ese fundamento se encuentra en el acto mismo de la creación, se dice ya mucho con ello. Pero no todo. Porque todavía no se habrá respondido formalmente a la cuestión.

También las piedras, las plantas y los animales han sido creados, **y** sin embargo, nadie se atreverá a sostener que, en un sentido estricto, les sea debida cosa alguna. Ser debido significa tanto como corresponder y pertenecer. Pero de un ser que no sea espiritual no puede decirse, en rigor, que haya nada que le pertenezca; por el contrario, más bien será la verdad que el ser en cuestión pertenece a alguien, por ejemplo, al hombre.

El concepto de derecho, de lo debido, es una noción hasta tal punto radical y primaria que no se deja reducir a ninguna otra que le fuese anterior y de la cual pudiera ser derivada. Por eso es un concepto que no puede ser definido, sino, todo lo más, descrito. Así, por ejemplo, cabe decir que lo debido, el *suum,* es lo que un individuo tiene derecho a reclamar de otro como algo que se le adeuda **y** que no corresponde a nadie más que a él, a lo cual conviene añadir que lo adeudado no sólo puede ser una cosa, como es el caso de la propiedad, sino también una acción, la que, por su parte, tampoco necesita contarse por fuerza entre aquellas que uno mismo tiene derecho a realizar y a cuyo ejercicio (ya sea que se trate del simple acto de hablar o escribir, de casarse o de ir a la iglesia) sería injusto oponer cualquier tipo de impedimento, sino que muy bien puede ser

asimismo una acción realizada por persona ajena o la omisión de ella (en el caso, por ejemplo, de que destruyese **o** impidiese algo **o** representase una amenaza para el buen nombre de alguien).

Irrevocabilidad del derecho

Pero volvamos a nuestra pregunta: ¿cuál es la razón de que pueda debérsele una cosa a un hombre como algo que irrevocablemente le pertenece? A tal punto estamos ya habituados a pensar en las categorías del dominio de la fuerza, que la solemne palabra «irrevocabilidad» casi nos hace reír. Cuando yo declaro que esto **o** que aquello es «irrevocablemente» mío, ¿qué puede significar semejante pretensión? Ensayemos antes, en la medida en que nos sea factible, dar una nueva formulación, más precisa y rigurosa, a la realidad del problema. La nota de irrevocabilidad o inviolabilidad, que es inherente al débito, no quiere decir sino esto, a saber: que aquel que en lugar de dar a otro lo que a éste se debe lo retiene o lo roba, se vulnera y desfigura a sí propio: ***él*** es el que pierde y el que en extrema instancia consuma su propia destrucción; en ningún caso deja de acontecerle algo incomparablemente peor que lo experimentado por el que sufre la injusticia: ¡porque en la medida misma en que es invulnerable el derecho, afirma el débito su irrevocabilidad! Sócrates solía decir que el que realiza una injusticia es «digno de compasión»: «no estará de más que vuelva a repetir ahora lo que tantas veces he indicado: yo abrigo la convicción, oh Calicles, de que el colmo de la ignominia no está en ser abofeteado injustamente, ni tampoco en caer en manos de un bandolero o un asesino...; el cometer una injusticia sobre mi persona le reporta más perjuicio al responsable del acto que a mí mismo, a pesar de ser su víctima» . Tomar estas palabras por una exaltación heroica sería equivocado; su sentido no es otro que el de brindar una descripción del hecho de que la justicia pertenece al recto ***ser*** del hombre; de lo

que en ellas se trata es, sencillamente, de registrar el dato real de la «irrevocabilidad del derecho».

Pero, ¿en qué razón se funda, entonces, ese débito irrevocable que sirve de base a la justicia? En un primer momento, cabría eludir la gravedad del problema refugiándose en una respuesta no del todo radical que dijese que el débito es susceptible de ser constituido de muy diversas maneras; también Santo Tomás expone esa respuesta. En este sentido advierte que la razón de que algo ie sea debido a un hombre se encuentra unas veces en el establecimiento de pactos, contratos, promesas, disposiciones legales, etc., mientras que otras hay que buscarla en la naturaleza misma de la cosa, ***ex ipsa natura rei*** («es entonces cuando hablamos de ***ius naturale»,*** anticipada resonancia ésta de la complejísima noción de «derecho natural»). Ciertamente que Tomás tiene buen cuidado de añadir a la exposición de ambos tipos de fundamento de derecho una observación del mayor interés: que la referida distinción no posee el carácter de la mutua exclusión de sus miembros; porque únicamente bajo el supuesto de que la convención humana, sea privada o pública, no contradice la «naturaleza de la cosa», puede dicha convención fundar un débito y, en consecuencia, un derecho. «Cuando algo se encuentra de por sí en contradicción con el derecho natural, no puede ser justificado por la voluntad humana» .

Estas consideraciones nos permiten volver a formular ahora de una manera todavía más precisa la cuestión que reiteradamente nos venimos planteando.

El hombre como persona

Un sencillo acuerdo del tipo de la promesa puede muy bien ser razón bastante para que, por su virtud, algo me sea en verdad debido. Ello es así hasta el extremo de que puedo asegurar, sin

temor alguno a equivocarme, que el que no me restituya lo que se me debe obra en contra de la justicia y pasa a hacerse, en consecuencia, «digno de compasión», puesto que se daña y desfigura a sí propio. ¿Cuál es, pues, la causa de la irrevocabilidad de este débito?

La respuesta no puede ser otra sino ésta: que el débito se funda en la naturaleza misma del ser a quien es debido. Un débito en el pleno sentido de la palabra, inviolable e irrevocable, sólo puede darse a condición de que el sujeto portador del correspondiente ***suum*** esté de tal manera constituido que posea la facultad de reclamar como su derecho lo que se le debe. El lenguaje parece aquí perderse en confusión, prisionero de los límites de su capacidad elucidativa. Ello es bien natural y no tendría sentido esperar cosa distinta. Es lo que invariablemente acontece siempre que se emprende el ensayo de introducir más claridad en un concepto primitivo, que es ya claro de por sí.

Imaginemos e! caso, por absurdo que parezca, de que pudiera yo hacerle a mi perro la promesa de darle algo. Supongamos, por ejemplo, que al recibir el can la oportuna recompensa en pago de un determinado servicio, hubiera llegado a gestarse una suerte de «derecho» consuetudinario que le permitiera esperar la recompensa en cuestión como objeto de su «legítima» pertenencia; o que yo me hubiera propuesto formalmente hacerle regular entrega de un determinado premio. El día en que me abstuviese de hacerlo, se me podría tachar tal vez de descuidado, olvidado o versátil —pero en modo alguno de injusto— (en el estricto sentido de la palabra). ¿Por qué no de esto último? Porque al animal no puede pertenecerle nada con carácter irrevocable; porque no se da aquí, en consecuencia, el supuesto común a la justicia y a la injusticia, que es, a saber, la existencia de un verdadero «derecho» por parte del acreedor \

Por la misma razón cabe afirmar, de otra parte, que no será posible mostrar el fundamento del derecho ni, por tanto, de la obligación de justicia, mientras no se tenga una concepción del hombre y de su naturaleza. Pero, ¿cómo se puede tener una tal concepción, cuando se proclama que no hay naturaleza humana, «ií n'y a pas de nature humaine»?. Lo que en verdad viene a significarse con ello **es** la formal legitimación de toda praxis totalitaria del poder haya o no reparado el autor de esa tesis existencialista en pareja

implicación—. Si no hay naturaleza humana, que es la única razón de que pueda corresponderle algo irrevocablemente al hombre, ¿cómo será posible negarse a aceptar esta consecuencia: haced lo que os venga en gana con el hombre?

Si es cierto que hay algo que le corresponda al hombre sin paliativo de ningún género, que el hombre posee irrevocablemente un *suum,* un «derecho» que pueda defender contra cualquiera y que a todos obliga al menos a no lesionarlo, ello es *porque* el hombre es *persona,* vale decir, un ser espiritual, que es un todo en sí, que existe para sí y por sí y en vista de su propia perfección. La personalidad del hombre, «la condición del ser espiritual por la cual es éste dueño de sus propios actos», exige incluso *(requirit),* afirma Tomás[S], que la divina providencia dirija a la persona «por ella misma»; con ocasión de esta idea hace suyas el Santo las portentosas palabras del Libro de la Sabiduría, según las cuales dispone Dios del hombre «con gran reverencia» *(cum magna reverenda).* En el mismo capítulo de la *Suma contra los gentiles* se desarrolla el concepto de persona en todos sus elementos: libertad, incorruptibilidad, capacidad de respuesta dirigida a la totalidad del universo.

Y recíprocamente: si no se reconoce la personalidad del hombre en su íntegra realidad, desaparece toda posibilidad de determinar el fundamento del derecho y de la justicia.

este gobernante ha dado al hombre como santo es el derecho del hombre» [x].

El que se pare a reflexionar sobre lo que hasta ahora va dicho descubrirá tal vez en su interior, aun suponiendo que nos conceda su total asentimiento, una cierta dificultad para percatarse de la evidencia de que el derecho humano es intangible porque el hombre es una criatura de Dios. La declamación en ocasiones solemnes no basta; siempre será preciso pensar y volver a pensar las verdades fundamentales para que no pierdan nunca su fecundidad. Cabalmente es éste el sentido de la meditación: que la verdad no cese de hacer sentir sus efectos en la vida activa. Cuando la consecuencia de una suposición errada se torna de súbito en inmediata amenaza, advierte el hombre acaso con profundo espanto, y aunque no fuese más que por la mera salvación del nudo vivir, su impotencia para volver a

despertar a la auténtica vida del conocimiento y el asenso una verdad que preexistía largo tiempo atrás.

Sería mi deseo haber dejado bien de manifiesto que no es una vaga necesidad de ornamentación teológica ni de mera edificación piadosa lo que aquí se pone en juego, sino la firme voluntad que no retrocede «malhumorada», por cierto, ante ciertas actitudes últimas, de seguir planteándose, hasta tanto no se esclarezca su postrer sentido, la cuestión de saber cuál es la causa o fundamento de que algo pertenezca irrevocablemente al hombre y cuál la razón que permita, por tanto, concebir y explicar la justicia como una obligación cuyo lesionamiento redunda en perjuicio del hombre que lo causa.

No quiere esto decir que no vaya a ser el hombre el indiscutible sujeto portador y propietario del *suum*. Pues por cierto que sea que la razón *última* del carácter irrevocable con que se debe lo suyo al ser humano se encuentra en el carácter absoluto de la autoridad del *Creador*, no menos cierto es también que es del hombre en persona de quien con toda verdad aseguramos que es acreedor de los otros hombres (como también, sin duda, su deudor). «Cuando algo recibe el nombre de justo, no lo es tan sólo porque Dios así lo quiera, sino

también por ser algo que se debe a un ser creado mediante la relación de criatura a criatura».

No sería acertado poner fin al presente capítulo sin hacer también aquí mención, siquiera sea brevemente, de otro supuesto de la justicia. Porque muy bien puede darse el caso del individuo que, sin negar formalmente en modo alguno que tal o cual cosa le sea debida a otro, no vacile, empero, en añadir que ello excede la esfera de su interés o de su incumbencia, alegando a renglón seguido que para el eficaz ejercicio de sus acciones es enteramente irrelevante el problema de saber qué tipo de relación pueda o no implicar la tal cosa en el ámbito de la verdad objetiva.

Dicho con otras palabras: el acto de justicia no solamente se funda en el acto anterior ya mencionado, por el que algo pasa a ser debido, sino que supone además el acto de la prudencia, que se endereza a plasmar en conducta la verdad de lo real.

En función de esta dependencia creo que resulta fácil cobrar idea exacta de una forma de injusticia de máxima actualidad: *la* que tiene cabalmente su razón de ser en la pérdida de la relación a la verdad qtie ha experimentado el hombre. Por eso se mira la cuestión de saber si una cosa le es o no debida a alguien como un problema que carece de la más remota gravedad. Con lo cual se pone al descubierto algo todavía más hondo y radicalmente inhumano que lo revelado por cualquiera de los actos que, hablando en sentido formal, atribuimos a la injusticia; porque la acción humana sólo es propiamente tal acción cuando se impone en ella con carácter de «medida» la visión de lo real-

Por lo demás, y ello se hace aquí patente, no cabría hablar con pleno sentido ni fruto de la justicia si antes no se la sitúa en el complejo total de la teoría de la vida a la que pertenece. Porque no pasa de ser tan sólo *uno* de los siete rasgos que componen la imagen total del hombre; y la parte sólo cobra su plenitud de sentido cuando se la considera dentro del todo.

II. EL COMPROMISO CON EL OTRO

El «otro», punto de referencia de lo justo

«El distintivo peculiar de la virtud de la justicia es que tiene por misión ordenar al hombre en lo que dice relación al otro; ... mientras que las demás virtudes se limitan a perfeccionar al ser humano exclusivamente en aquello que le conviene cuando se lo considera tan sólo en sí mismo» '. Este enunciado de la *Summa theologica* envuelve una significación idéntica a la expresada por el clásico adagio: •*iustita est ad alterum*» (la justicia implica una referencia al otro). En ambos casos se llama la atención, y en forma mucho más literal y precisa de lo que a primera vista pudiera parecer, sobre la alteridad y diversidad del sujeto paciente de la acción justa .

Cabalmente es esta circunstancia lo que distingue a la justicia del amor : que en las situaciones gobernadas o susceptibles de ser gobernadas por la justicia los seres humanos intervienen desempeñando recíprocamente el papel de «otros», por no decir de extraños,

.

sin dejar de mantener mutua separación. «La justicia requiere, en un sentido estricto, la recíproca diversidad de sus partes». Si en la relación de padre e hijo «no hay lugar tampoco a la justicia», no hay sitio para la justicia estrictamente dicha, es porque ninguno de los dos guarda respecto del otro absoluta separación individual, sino que más bien pertenece el hijo al padre, el cual se conduce con él tal y como lo hace consigo mismo. Y ésta es la razón de que no pueda darse la justicia formal en el caso del amor: porque la persona amada no es propiamente «un otro» para quien la ama.

Ser justo significa reconocer al otro en cuanto otro, o lo que viene a ser lo mismo, estar dispuesto a respetar cuando no se puede amar. La justicia enseña que hay un otro que no se confunde conmigo, pero que tiene derecho a lo suyo. El individuo justo es tal en la medida misma en que confirma al otro en su alteridad y procura darle lo que le corresponde.

No habrá sido superfluo, a mi juicio, este trivial repaso de verdades consabidas, si en algo es útil para poner de relieve lo que se esconde en el concepto y en la realidad de eso que se denomina «liquidación». Por la palabra liquidación no entendemos tan sólo la acción de castigar, ni tampoco la de combatir o de vencer o aun de ejecutar. Liquidar es acabar con el otro por la sola razón de ser otro. Grave falta de realismo sería no advertir que el impulso de «liquidar al que no sea como nosotros» va corrompiendo paulatinamente cual venenosa sustancia al pensamiento humano o constituye cuando menos para él una amenaza y una fuerte tentación.

De ahí que no sea del todo descaminado pararse un momento a llamar por su nombre a cada uno de los elementarísimos constitutivos del concepto de justicia. Porque sólo cuando se contempla en toda su envergadura la colosal exigencia del común sentir que este concepto representa, se impone por sí misma la tarea de someterlo, punto por punto, a cuidadosa meditación.

Si la teoría de la justicia consiste en una explicación de las distintas posibilidades de educación social humana, en un análisis de la relación para con el «otro», no deberá extrañar que, por ley de contraste, se nos aparezca un síntoma bien expresivo de la esterilidad y la aridez de que adolece todo este campo en la conciencia del hombre de nuestros días, si reparamos, por ejemplo, en la circunstancia de que el lenguaje vivo y realmente hablado ha llegado al extremo de tornarse impotente para dar nombre a las distintas formas de atentado contra los deberes de justicia que enumera y describe la doctrina occidental clásica de la vida. Pues no sería arriesgado sostener que nombres tales como «detracción», «juicio temerario», «sospecha», «maledicencia», «susurro» , apenas si continúan revelando hoy al general entendimiento lo que deben designar, por no añadir que en cualquiera de estos vocablos, el existencial condimento de una valoración viva hace largo tiempo que perdió su sabor. ¿Qué es el «susurro»? Los antiguos entendían por tal la acción de difamar secretamente a otro ante un amigo suyo; acción, agregaban, que constituye una falta de especial gravedad contra la justicia, porque nadie puede vivir sin amistad. Es obvio que no podamos seguir designando hoy (ni tampoco volver a designar) semejante acción con la palabra «susurro». Pero el hecho de que el lenguaje vivo haya dejado de caminar a compás de la realidad, el hecho de que no dispongamos hoy de un tolo vocablo que nos permita nombrar de una manera efectiva ese contenido y que lo mismo suceda en tantos casos más, es cosa, a mi juicio, en sumo grado inquietante y digna de reflexión. ¿Qué palabra elegir para llamar por su nombre a la *derisio*, pecado de injusticia que consiste en provocar por la burla el enrojecimiento del otro? ¿Y cómo denominar a la forma específica correlativa de justicia por la que se ahorra vergüenza al prójimo?

Al recién llegado de ese mundo en donde el concepto de «liquida-

ción» posee toda una vigencia, no podrá menos de antojársele cuanto va dicho una inútil nadería, una sutileza propia de un espíritu irreal. Pero, ¿acaso no discurre real y efectivamente la humana convivencia de forma tal que en la misma e incesante medida en que varía la modalidad concreta de la situación, se multiplica con sorprendente riqueza el modo según el cual da y reconoce el uno al otro lo que a éste corresponde, cuando no es que se lo restringe, arrebata o retiene? Ahora bien: en meditar sobre esta multiplicidad, denominarla, ordenarja y familiarizar con tal orden a la conciencia humana mediante el establecimiento y formulación de normas, estriba cabalmente el sentido de una teoría de la virtud de la justicia.

Así pues, la justicia consiste en la recíproca convivencia'; la acción del justo está por su misma esencia referida al otro.

La satisfacción de lo debido

Mas comoquiera que el objeto de la presente investigación es precisamente el justo, de ahí que no se dirija nuestra mirada al «otro», sino al «uno», no al legítimo acreedor a quien algo le es debido, sino a quien está obligado a dar lo que se debe. Éste es el sujeto al que va dirigido el requerimiento justo. El individuo emplazado por la justicia es siempre un hombre que pasa por el trance de deberle algo a alguien.

Hay, naturalmente, dentro del deber una serie gradual de diferencias. El precio convenido en una compra es algo que se debe de una manera distinta y más estricta que la acción de dar las gracias por una gentileza; y yo estoy obligado con más rigor a no engañar al vecino que a saludarlo por la calle cuando nos cruzamos. No podían pasar inadvertidas a los ojos de Tomás tales diferencias, cuales son, por ejemplo, las que separan al requerimiento justo jurídicamente obligatorio del que (sólo) implica obligación moral; mientras puedo ser forzado al cumplimiento del primero', el del segundo

depende exclusivamente de mi honestidad[l]; y todavía cabe establecer una nueva diferencia dentro del ámbito de los requerimientos de simple obligación moral, según que el acto que atente contra ellos redunde en deshonor de quien lo cometa (por ejemplo, la mentira) o que, sin ser en rigor «deshonroso», pueda empero dicho acto ser calificado de «menos decoroso» (cuando su autor, por ejemplo, se comporta descortés o inamistosamente).

La nota común a estas diferentes formas de obligación es que todas ellas caen de lleno bajo el dominio de la virtud de la justicia: en todas ellas se da un ***debitum,*** vale decir, un deber y una cosa debida. Ser justo no significa sino esto: tener una deuda y pagarla.

Pero conviene detenerse a hacer una observación. Si tal es lo que ha de entenderse por justicia, no será posible, como ya quedó advertido, decir hablando en propiedad que Dios sea «justo», aunque por otra parte sea cierto que ninguna de las restantes virtudes morales, ni la fortaleza ni la ***temperantia,*** puede ser atribuida a la divinidad con tan legítimo derecho como la justicia. Dios no debe nada a nadie, «ni hay tampoco nada que le sea debido a la criatura, a no ser por razón de algo en ella preexistente... Pero si esto último le es también debido al ser creado, lo será a su vez por causa de otra causa anterior. Mas comoquiera que no es posible proceder al infinito en este sentido, se impone por fuerza la necesidad de llegar a algo que no dependa más que de la bondad del querer divino» (son palabras de la ***Summa theologica)***. Lo único que puede decirse es, a lo sumo, que Dios «se debe» a sí mismo algo y que «se da lo que le corresponde» [u], pero a condición de no olvidar que tanto el deber como la justicia habrían de tomarse entonces en un sentido impropio. Tomás de Aquino cita un pasaje del ***Proslogion*** de Anselmo de Canterbury en el que se expresa lo inconcebible de la justicia de Dios: «justo eres al castigar a los malos, porque ello está

de acuerdo con el desmerecimiento de sus obras; y justo eres cuando los preservas, porque ello es conforme a tu bondad» .

Nueva observación: decimos que el acto de justicia se caracteriza esencialmente por ser un acto que consiste en pagar lo que se debe. Ahora bien, ¿acaso no es satisfacer un «débito» lo que en general hago yo cuando cumplo una acción moral, cualquiera que sea el género de virtud a que pertenezca?

He aquí por dónde viene a ponérsenos de manifiesto que el concepto fundamental de la ética, el concepto de obligación o deber, de *debitum,* tiene su origen en el campo de la justicia. Reducido es en el idioma alemán —lo mismo sucede en el latín y en el griego— el número de palabras que, siendo expresivas de una obligación moral, no pertenezcan al mismo tiempo a la esfera de la justicia. El parentesco de voces tales como *Schukd* («deuda»), *schulden* («adeudar»), *etwas schuldig bleiben* («quedar en deuda»), es algo que salta a la vista. Pero también pertenece a esta familia la palabra *Sollen* («deber» en sentido moral); el giro: *jemanden etwas sollen* («deberle algo a alguien») se encuentra todavía en uso en el lenguaje de Goethe. Y por el tiempo mismo en que dio Kant a la palabra *Pflicht* («obligación») la significación específica de un término clave de la ética, el lenguaje vivo cotidiano no había echado aún en olvido que dicha voz *Pflicht* entraña originariamente una relación de hombre a hombre *wir stehen in des Kaisers Pflicht* («prestamos servicio al emperador»). No otra cosa acontece con las palabras latinas *deberé, obligatur esse* Y el vocablo heleno *opheilómenon,* que viene a significar algo parecido a «lo que corresponde, lo debido, la obligación», fue definido por Platón así: «lo que un hombre tiene que pagar a otro en concepto de deuda» [w].

Esto quiere decir que en la estructura formal del acto de justicia se dibuja como en cóncavo espejo, con un contorno más nítido y preciso, la estructura misma de lo ético en general. Con lo cual viene a quedar de manifiesto algo que de otra suerte permanecería oculto a un examen superficial. «A primera vista» *(primo aspectui),* dice Tomás, pudiera parecer como si el hombre fuese dueño de hacer o no hace cuanto se le antoje mientras no le salga al paso otra persona con un requerimiento concreto. Pero una consideración más profunda revela que no solamente la justicia, sino toda obligación moral posee un carácter personal: el carácter de la vinculación a otra persona de la que por algún concepto soy deudor. «En la justicia cobra máxima potencia el concepto de lo debido, que está implicado por la noción de precepto» .

Toda acción moral hace referencia al «otro»

Hacer el bien no quiere decir, por ende, que el hombre obedezca a una norma abstracta, a un imperativo sin emperador. Por el contrario, aun en el caso de que se trate de la privadísima esfera del pensamiento o del dominio del apetito, que «a primera vista» parece no concernir a nadie más que al individuo apetente, hacer el bien o el mal significa siempre dar o retener lo «suyo» a otra persona con la que estoy comprometido. «Por todos los preceptos del decálogo», en el que se compendia como en una *«summa»* el universo entero del deber moral, «estamos referidos a otro» [a].

Pero, ¿quién puede ser «el otro» con el que permanece enfrentado el hombre aun en aquellos momentos en que no esté realizando una acción que sea justa (o injusta) en el estricto sentido de la palabra?

Esta pregunta admite una doble respuesta.

En primer lugar, cabe entender por el otro la comunidad, el

«todo social». Porque es indudable que mis relaciones con este último no se agotan en el cumplimiento o la violación de leyes civiles, como el pago de impuestos o la votación electoral; también está en juego el bien común cuando, sin rebasar la esfera de lo que en apariencia es puramente «privado», me entrego a la lujuria o a la pereza. El bien común necesita de la bondad de todos los individuos. «El bien de cada virtud es susceptible de ser referido al bien común, al que ordena la justicia. De acuerdo con ello, los actos de tqdas las virtudes pueden pertenecer a la justicia» [a]. Y recíprocamente: en cierto sentido, todo acto inmoral puede recibir el nombre de «injusticia» [M].

Estas afirmaciones suponen, como es obvio, una ampliación del concepto de justicia, que no se dejaría alinear entonces como virtud cardinal específica con la «fortaleza» y la «templanza». Tomás habla al respecto de la justicia «legal» o también «general» ***(iustitia legalis, iustitia generalis),*** que «contiene en las demás virtudes» y es «la más perfecta de todas». A ella se refieren las poéticas palabras de la ***Etica a Nicótnaco:*** «ni el lucero de la mañana ni el vespertino pueden ser comparados» a la justicia.

La tesis de que toda acción moral comporta la estructura de la justicia puede ser interpretada, en segundo lugar, en el sentido de que todo aquel que haga el bien o el mal se encuentra situado frente a Dios como ante un «otro» al que se da o retiene lo que se le debe. «Es propio de la justicia general ***(iustitia generalis)*** hacer el bien debido en orden a la comunidad o a Dios». Al cumplir o transgredir los preceptos, no se encuentra situado el hombre ante meras «legalidades objetivas», sino frente a un legislador personal, frente a «un otro».

No obstante, la deuda que se está obligado a saldar dentro del ámbito de la justicia es radicalmente distinta de la que ha de satisfacer el sujeto de la fortaleza o de la templanza. Y distinta no sólo por su contenido, sino también por su estructura formal, no sólo por su «qué», sino además por su «cómo». La diferencia estriba en lo siguiente: en que mientras es posible determinar desde fuera qué es lo «objetivamente» justo y qué lo injusto, no tiene mucho sentido el preguntar siquiera por lo que «objetivamente» sea valeroso o cobardes comedido o desmedido.

La acción externa como objeto de la justicia

La justicia se consuma de preferencia en una acción externa: «lo que primeramente importa es la esfera de lo justo y de lo injusto, es la acción exterior del hombre». Por el contrario, lo que hay que tener en cuenta en la esfera de la fortaleza y de la *temperantia* es, ante todo, la disposición interna del sujeto, y sólo en segundo lugar el comportamiento exterior del mismo. No por tener conocimiento de la acción que efectivamente haya realizado un hombre, puedo yo asegurar si el sujeto en cuestión ha sido valiente o cobarde, moderado o inmoderado; necesitaría para ello conocer también de antemano a ese sujeto y saber cuál fue su estado de ánimo cuando ejecutó la acción. En cambio, la justicia de un acto puede ser conocida inclusive desde fuera y por un tercero imparcial. Difícilmente podría precisar un extraño la cantidad de vino que sea yo capaz de ingerir sin faltar a la *temperantia.* Pero establecer «objetivamente» cuánto debo al fondista es cosa que, sin necesidad de gran esfuerzo, está al alcance de cualquiera.

Pero esta particularidad que nos lleva a situar en la acción externa el lugar donde primero y principalmente se realiza la virtud de la justicia (particularidad nada sorprendente para quien echa de ver que lo que en definitiva importa al requerimiento justo es que pague yo mis deudas, hágalo o no de buen grado y dejando aparte

la cuestión de saber si es o no precaria mi situación económica o sí es o no pobre o rico mi acreedor; que es lo que enseña Kant al escribir: «encuéntrese o no el otro en estado de necesidad o indigencia, siempre que de su derecho se trate, estoy obligado a darle satisfacción»); esta nota distintiva de la justicia guarda la más estrecha conexión con la esencial referencia al «otro» que dicha virtud asimismo implica. El «otro» no es, propiamente, alcanzado ni tocado por el temple subjetivo de mi ánimo, por lo que yo opine, piense, sienta o quiera, sino por lo que haga. Sólo por la acción externa se le restituye, en rigor, lo que es suyo y le corresponde. «Los hombres se ordenan los unos a los otros mediante actos externos, *per exteriores actus*, por virtud de los cuales se efectúa la humana convivencia», enseña la *Summa theologica.* Y ésta es también la razón, asevera Tomás, de que en la esfera de la justicia pueden ser juzgados el bien y el mal atendiendo exclusivamente a la acción, sin tener en cuenta para nada si es buena o mala la íntima disposición del sujeto que la ejecuta: porque lo que importa no es la adecuación o conmensuración del acto con su agente, sino con el «otro» [M].

Pero también vale la inversa. Porque no sólo es verdad que todo acto de justicia es una acción externa. Igualmente cierto es que toda acción externa cae dentro de la esfera de la justicia: precisamente porque está orientada hacia fuera es por lo que podemos llamar justa o injusta a la actividad exterior del hombre.

No quiere esto decir, naturalmente, que no haya también acciones de fortaleza, templanza o inmoderación. No obstante, Tomás sostiene la tesis de que *«área actiones est iustitia»*, esto es, dondequiera que se dé una acción externa entra en juego la justicia o la injusticia. He aquí un ejemplo: «cuando un individuo golpea a otro por causa de la ira, su indebida acción de golpear lesiona la justicia, al tiempo que la inmoderación de su ira lesiona la mansedumbre» . Este caso de apaleamiento **y** atentado contra la mansedumbre podrá no parecer

particularmente revelador. Pero la tesis de la que es ilustración va mucho más lejos, Una de las consecuencias que esta tesis lleva consigo es que el ámbito entero de los desórdenes sexuales, y no solamente la violación o el adulterio, contiene un elemento de injusticia. Inhabituados como estamos a considerar este aspecto de la cuestión y reflexionar sobre él, polarizamos de forma exclusiva la atención sobre el sentido subjetivo de la intemperancia, que no concierne a nadie más que al propio intemperante, sin reparar las más de las veces en que también se encuentra aquí comprometido el orden de la convivencia humana y la realización del bien común, y tanto más amenazadoramente cuanto mayores sean las trazas de «acción externa» que pueda tener el desorden de que se trate.

El comentador de la *Summa theologica* Tomás de Vio, de sobrenombre Cayetano, formula una posible objeción al detenerse sobre este pensamiento[M]. A tal respecto advierte que la acción puede ser considerada desde tres distintos puntos de vista, ni uno sólo de los cuales omite el referido pasaje de la *Summa theologica.* En primer lugar cabe considerar a la acción por la relación y proporción *(commensuratio)* que guarda con el agente; en segundo, por su relación y proporción al otro; en tercer lugar puede ser considerada en sí misma. La objeción consistiría en preguntar: ¿no ha confundido Santo Tomás el segundo y el tercer punto de vista, tergiversándolos entre sí? *«Hoc non te moveat»,* «no te inquiete la pregunta», responde Cayetano interpretando el pensamiento de su maestro: cuando la «acción» es «acción externa» está referida al otro por su propia condición de exterior; en cuyo caso viene a desaparecer de hecho toda diferencia entre la «acción considerada en sí misma» y la «acción considerada en su relación al otro».

En una palabra: toda acción externa tiene una trascendencia social. No se habla sin ser oído. No se hace uso de una cosa sin que la cosa de que se hace uso sea propia o ajena: pero distinguir lo propio de lo ajeno es función de la justicia. El que enseña no ha

de tener tan sólo en cuenta durante su enseñanza lo verdadero y lo falso, como tampoco puede ni mucho menos, por supuesto, limitarse en ella a comunicar «privadas» certidumbres o «personales» opiniones, sino que se encuentra también referido y no en menor medida a lo justo y lo injusto. Enseñar lo falso no solamente es erróneo, sino injusto. Los diez mandamientos son *praecepta iustitiae.* El campo entero de la *vita activa,* a la que Tomás llama también *vita civilis* y a la que se define «por lo que dice relación al otro» ', es el campo de la justicia.

Diferencia entre «hacer justicia» y *«ser justo»*

Pero si es posible determinar «lo justo» prescindiendo de la íntima disposición del sujeto agente, ¿por ventura no cabrá pensar entonces en el caso de un individuo que *hiciera* «lo justo» sin *ser* él mismo justo? En efecto: en !a esfera de la justicia se da una cierta separación entre la acción y la intención. Tomás de Aquino afirma en su Tratado de la ley que «la ejecución del acto de justicia cae bajo precepto en la medida en que éste exige que algo sea realizado conforme al orden del derecho, mas no porque la realización de ese algo tenga que proceder del hábito de justicia», estimación, sin duda, fría y «realista» en sumo grado, pero también muy aguda. Lo que con ello se nos dice es que no se necesita ser primero justo para poder hacer «lo justo»; de donde se sigue que es asimismo posible realizar un acto de injusticia sin ser por eso injusto. La razón de esta paradoja se encuentra en lo siguiente: en que mientras es cierto que existe lo «objetivamente» injusto, carece de sentido hablar de un acto que «objetivamente» sea una cobardía o un ejemplo de paciencia.

Del soldado que por no haber entendido bien una orden se

sustrae al cumplimiento de una peligrosa misión, no se puede decir que haya cometido un acto de cobardía. Pero el que se apodera, aunque sea también por causa de una mala inteligencia, de una cosa que pertenece a otro, no por ello deja de hacer algo injusto, aunque, por otro lado, no sea menos cierto que él no es tal. A su vez, tampoco esta segunda circunstancia sería concebible en la esfera de las otras virtudes: el que se comporta inmoderadamente, el que hace algo inmoderado, es un inmoderado, al menos por ese momento. Pero el que, arrebatado por una pasión, causa un daño a otro, hace algo que es injusto y comete una injusticia; mas no por eso podemos decir que él sea injusto.

Entre paréntesis: ¿no podría extraerse de lo antedicho una consecuencia de innegable interés para el estilo o tono interno de las discusiones políticas, las cuales versan por naturaleza sobre lo justo y lo injusto? ¿Acaso no significa ello que en modo alguno carecería de sentido, por ejemplo, rechazar e incluso combatir con el más extremo rigor una dirección política por considerarla «objetivamente injusta» *sin* que los argumentos que en este sentido se esgriman rocen para nada la integridad moral del adversario?

Por otra parte no debe olvidarse que nuestro tema es la justicia como *virtud.* Porque es indudable que lo exigido por el recto ser del hombre no es tan sólo que se haga «lo justo», sino que se *sea* •demás justo. Tomás cita unas palabras de la *Etica a Nicómaco,* según las cuales es fácil, para el que no posee la virtud de la justicia, hacer lo que hace el justo, mas no, empero, hacerlo *tal y como* éste lo hace; a lo cual añade el Santo: «a saber, con prontitud y agrado». Dondequiera que se dé la justicia en su pleno sentido, la acción externa será expresión de una interna afirmación por la que

el otro es reconocido y confirmado en lo que se le debe. Lo cual jamás se dejaría determinar tan sólo por la mera actitud interna y subjetiva del individuo obligado, ni aun suponiendo que fuese esa actitud sumamente respetuosa del mandato justo. Para la realización de la justicia no basta la intención; lo que se debe y corresponde al otro es algo que puede y tiene que ser comprobado «objetivamente».

«El medio de la justicia consiste en una cierta igualdad de proporción entre una cosa externa y una persona extraña»

III. LA PRIMACÍA DE LA JUSTICIA

El orden jerárquico de las virtudes

Cuando la moral antigua se planteaba la cuestión del rango o jerarquía que compete a una determinada virtud, no lo hacía con el mero propósito de concertar un frivolo torneo de figuras alegóricas sino, y muy precisamente, al objeto de trazar la imagen o estampa del hombre bueno. Lo que en esta cuestión se ventila es averiguar qué es, en rigor, lo que fundamentalmente hace a un hombre bueno y recto. De esta manera entendida, la pregunta por la primera y más noble de las virtudes ha encontrado sin excepción en toda época su correspondiente respuesta, por la cual se nos viene a decir, por ejemplo, que lo mejor de todo para el hombre es ser «honesto» o tener «dominio de sí» o saber mantenerse «imperturbable» o ser «valiente».

Tomás de Aquino afirma, respondiendo por su parte a esta pregunta, que cuando más puramente expresa el hombre su verdadera esencia es cuando es justo; que entre las tres virtudes que en un sentido más estricto reciben la denominación de morales, a saber: justicia, fortaleza y templanza, es la justicia la virtud suprema; y que el hombre que mejor se merece ser llamado bueno es el justo.

Con este motivo es traído a colación en la *Summa theologica* el parecer de Cicerón«por la justicia es, ante todo, por lo que llamamos bueno a un hombre»; «en ella es donde más resplandece el fulgor de la virtud». Esta enseñanza de la sabiduría precristiana, cuya propiedad es aquí reivindicada, se adecúa como el pórtico al templo con el hecho de que la Sagrada Escritura habla más de ochocientas veces de la «justicia» y del «justo», expresión esta última de la que el lenguaje bíblico se vale para designar al «bueno» y al «santo».

A juzgar por las apariencias, se está volviendo paulatinamente a recuperar en nuestro tiempo esta idea de la primacía de la justicia. Después de haberse visto determinada la imagen del hombre por una representación un tanto «burguesa» de la moralidad, a la que siguió el solitario ideal de lo «heroico»; y una vez que hemos sido partícipes de la experiencia de que la injusticia corrompe el fruto de la fortaleza y «la fortaleza sin justicia es palanca del mal», vuelve ahora a resultar manifiesto que entre todas las virtudes que perfeccionan la naturaleza humana corresponde a la justicia un puesto literalmente fundamental.

El rango superior de la justicia

Este rango o primacía de la justicia puede ser demostrado de varias maneras.

Primero: si la justicia posee un rango superior, ello es, como enseña Tomás, porque no solamente ordena al hombre en sí mismo, sino también la mutua convivencia entre los distintos hombres; porque excede los límites del sujeto individual, con lo que, en cierto sentido, viene a constituirse cabalmente en «bien del otro», *bonum alterius.* En la justicia se revela de una forma más elevada lo que podríamos llamar eficacia física del bien. A la naturaleza del bien pertenece al ser *«diffusivum sui»*, el no estar limitado al propio lugar

de origen, sino más bien derramarse, operar hacia fuera, comunicarse, irradiar. «Cuando más excelente es un bien, tanto más y más lejos irradia su bondad» \ «Si la peor manera de ser malo consiste en dejar que la propia maldad extienda sus efectos no sólo sobre uno mismo, sino también sobre los amigos, la mejor manera de ser bueno habrá de consistir, análogamente, en usar de la propia bondad no sólo para sí mismo, sino también para los demás». Precisamente es éste un fenómeno que se da con mucha más propiedad en la justicia que en las otras dos virtudes, fortaleza y templanza.

En segundo lugar es posible probar el rango superior de la justicia no solamente por razón del objeto y la materia *(objetum sive materia)*, sino también por razón del *sujeto* de ella. Pero, ¿cómo puede ser el sujeto de la justicia distinto del de las restantes virtudes? ¿Acaso no lo es siempre el hombre mismo, la persona humana? No es cosa fácil llevar la cuestión a un grado tal de claridad que nos permita, al mismo tiempo que entenderla, entender también por qué insiste Tomás con tanta energía en este punto.

Por supuesto que el sujeto de todas las actitudes y decisiones morales es la persona humana. Pero este sujeto no es una realidad indivisible, sino, por el contrario, una unidad ontológica compuesta de cuerpo y alma. Hay ciertas virtudes que no podríamos ni concebir a no ser bajo la condición de dar previamente por sentada esta verdad: que el hombre es un *ser corporal.* La posibilidad de ser casto (tal y como ordena la virtud de la *temperanúa)* está tan lejos del espíritu puro, como escasa es la necesidad que pudiera tener dicho espíritu de sofrenar las reacciones del apetito irascible ni tampoco de reprimir el temor. En cambio el hombre, que ha menester de poner en práctica las virtudes de la fortaleza y la templanza, está constituido como ser corporal; y en la medida en que existe corporalmente, es •ujeto propio tanto de la una como de la otra. Pero no acontece

igual con la justicia. El requerimiento de la justicia apela al centro espiritual del hombre, que está sujeto a dicha virtud en la medida misma en que es espiritual. Porque la facultad de la que inmediatamente emana el acto de justicia es el apetito espiritual; «porque la justicia», como advierte Tomás, «reside en la parte más noble del alma»; porque el requerimiento de justicia que el hombre escucha se dirige al más entrañable núcleo del querer espiritual: he aquí por qué goza de primacía la justicia sobre las demás virtudes morales.

Pudiera pensarse el caso de un hombre que, merced a un proceso de incesante ***askesis,*** alcanzara a establecer el orden en sí mismo al punto de que las potencias sensibles en nada perturbasen ya las operaciones del alma espiritual: ¿qué podría restarle entonces por hacer? Pues cabalmente entonces es cuando tendría en su mano al fin hacer lo que hasta ahora los obstáculos le impidieron, lo que hasta el momento no había logrado realizar «en su pureza»: el bien mismo, el bien propiamente humano. Pero, ¿en qué consiste ese bien? Sencillamente en esto: en que el hombre alcanza su verdadera riqueza y logra la auténtica realización de sí mismo cuando ve la verdad y «la hace». «El bien del hombre en cuanto hombre consiste en que su razón sea perfeccionada por el conocimiento de la verdad y las potencias inferiores del apetito sean dirigidas conforme a la norma de la razón»'. Este aserto de Santo Tomás está inspirado en la idea de que es en el conocimento de la verdad, vale decir, en la contemplación, donde alcanza el hombre la auténtica plenitud de sí mismo, y por consiguiente, la realización del «bien humano». Pero, ¿qué lugar queda en semejante ensamblaje para la virtud moral? Y sobre todo, ¿qué relación guarda la justicia con el «bien del hombre», si éste es el «bien de la razón», o más sencillamente, la verdad? La respuesta de Tomás es que en la justicia brilla el bien de la razón de una manera más alta que en las otras virtudes morales; la justicia es la más próxima a la razón; y hasta cabe decir que el

bien de la razón consiste como en su propio fruto *(sicut in proprio effectu)* en **la** justicia.

En el Tratado de **la** fortaleza se plantea la cuestión de saber si es ésta la más alta entre las virtudes cardinales. Una vez más comienza la respuesta por fijar el concepto de «bien del hombre» *(bonum hominis),* para luego establecer **a** partir de dicho concepto, que quiere decir tanto como «bien de la razón» o verdad, el orden jerárquico que las distintas virtudes guardan entre sí: «la que esencialmente posee este bien es la prudencia. La justicia es su activa realizadora. En cambio las otras virtudes...»". Pero no es posible seguir escuchando sin que involuntariamente tercie la protesta: ¿es que una acción valerosa o el dominio de la concupiscencia son cosa distinta de la «realización del bien»? La necesidad de dar oportuna réplica **a** esta pregunta aconseja introducir previamente una precisión: la expresión «acción valerosa» no tiene un sentido unívoco. Lo valeroso de una acción de esta índole, cual sería, por ejemplo, la del individuo que arriesga su vida en bien de la comunidad, se reduce a un proceso puramente interno, consistente en el dominio del miedo y del natural deseo de vivir; mientras que la acción externa que así compromete la vida es más bien un acto de justicia, por cuanto merced a ella se da a la comunidad «lo que se debe». De acuerdo con ello, la anterior objeción se formularía más exactamente así: ¿acaso la ordenada represión del temor y el apetito, que corre a cargo de la fortaleza y la templanza, no es asimismo «realización del bien»? De hecho, Tomás responde a la cuestión con un «no» rotundo. La prudencia y la justicia son las únicas virtudes, entre las distintas cardinales, por las que se ordena el hombre al bien de una manera inmediata *(simpliciter)* ésta es la razón de su primacía. Pero, ¿qué sucede entonces con la fortaleza y la templanza? **La** respuesta se encuentra en la continuación del texto que nuestra objeción interrumpió: «en cambio las otras virtudes sirven para la preservación de este bien, por cuanto se ocupan de modelar las pasio-

nes, a fin de que no decaiga por ellas el hombre del bien de la razón» ¿Qué quiere decir esto? Sencillamente, que ni el ejercitar la templanza ni el dominar el miedo a la muerte es, en rigor, «hacer el bien» ni realizar el bien humano. Pero si no es de hacer el bien, ¿de qué se trata entonces? De constituir el supuesto o requisito, ciertamente indispensable, de la auténtica realización del bien.

La experiencia de los grandes ascetas viene a servir de ratificación y confirmación a tan desconcertante tesis. Esta experiencia enseña que cuando verdaderamente empieza la tarea de preservar al hombre y cuando hay que afrontar también las más graves amenazas, es precisamente en el momento en que tales supuestos son constituidos.

Repitamos, una vez más, que: «lo que concierne a la esencia es superior y más noble que lo que atañe a la realización o ejecución; lo cual a su vez es superior y más noble que lo que dice referencia a la conservación y eliminación de obstáculos. He aquí por qué, entre las virtudes cardinales, es la prudencia la más noble; después de ella viene, en segundo lugar, la justicia; en tercero, la fortaleza; y en cuarto, la templanza» [M].

De este modo resulta fácil comprender por qué no se da por satisfecho Tomás de Aquino con afirmar que tenga su asiento la justicia en la facultad operativa formalmente dirigida al bien, es decir, en la voluntad, sino que asegure, a la par, que por la justicia es aplicada dicha facultad al ejercicio de su acto propio *«Iustitia est humanum bonum»,* «La justicia es el bien humano» [I].

Pero aunque prescindiésemos del testimonio de Santo Tomás, continuaría ofreciéndose esta idea de la primacía de la justicia como uno de los elementos permanentes que integran la tradición de la sabiduría occidental. En Plotino, por ejemplo, que representa el ala platónica más extrema de dicha tradición, se encuentran afirmaciones

de esta contextura: la justicia consiste, pura **y** simplemente, en «hacer la propia obra», en «dar cumplimiento a la propia tarea» ".

La injusticia es la más nefasta corrupción del orden moral. «Ascetismo» y «heroísmo»

La primacía de la justicia se impone asimismo si se considera la cuestión desde el ángulo negativo: «si la justicia es la virtud moral en donde principalmente se pone de manifiesto el uso de la recta razón... *de ahí* que, recíprocamente, sea el vicio a ella opuesto el lugar donde encuentra el indebido uso de la razón una expresión más manifiesta» La más nefasta corrupción del orden en el ámbito natural de lo humano, la más auténtica perversión del «bien humano» tiene el nombre de injusticia.

No es ni mucho menos indiferente que el hombre se mantenga en guardia ante la posibilidad de encararse con realizaciones históricas del mal en las que una elevada dosis de «honestidad» se da la mano con un considerable grado de «heroísmo», sin que ello obste, empero, a que las tales realizaciones se caractericen esencialmente por una inhumanidad y una maldad, si es que puede decirse, insuperables, por constituir a la par la más extrema encarnación de la injusticia. Bueno será no echar en olvido que la perversión última de la humanidad no está en la inmoderación, cuya presencia es ineludiblemente delatada por el rostro o el ademán del sujeto que la alberga, sino en la injusticia, que puede ser disimulada con tanta más facilidad, por cuanto tiene en el espíritu su esencial residencia. Y bueno será estar preparado a que la más poderosa encarnación del mal en la historia humana: el Anticristo, pueda, no obstante, aparecer revistiendo la figura de un grande asceta. De hecho, tal es el casi unánime testimonio que en este sentido brinda el pensamiento histórico de Occidente El que no sea capaz de hacerse cargo de qué

y por qué la más perversa corrupción de la naturaleza humana es la injusticia, caerá sin duda presa de invencible confusión ante las experiencias que tales visiones anuncian. Y será sobre todo impotente para reconocer las figuras históricas que presagian ese postrer estado: de suerte que mientras su atención camine por falsos derroteros en busca de los poderes de corrupción, inesperadamente alzarán éstos ante sus ojos el edificio de la infernal hegemonía.

IV. LAS FORMAS PRINCIPALES DE JUSTICIA

¿Cuándo reina la justicia? La respuesta de los sabios

¿Cuándo puede decirse que reina la justicia en un pueblo?

El lugar propio de la justicia es la vida común. Hacia esta vida, pues, deberá volver sus ojos todo aquel que pregunte por el cumplimiento de la susodicha virtud: hacia la familia, la empresa industrial y el pueblo estatalmente organizado. Sería tentador sostener que es la «comunidad» el sujeto de la justicia, si no fuera porque es evidente que únicamente la persona, y por tanto el individuo, puede ser justo en el riguroso sentido de la palabra. Pero volvamos a nuestra pregunta: ¿cuándo reina la justicia en la comunidad?

Plutarco, Diógenes Laercio y Estobeo nos han transmitido una serie de respuestas de tipo aforístico que se atribuyen a los «siete sabios». Ello es elocuente indicio de que la cuestión ha sido desde ::iempre materia de reflexión filosófica. Por otra parte, la casi increíble actualidad de esas respuestas pone a la par de manifiesto cuón poco significa el progreso histórico en este campo.

«Reina la justicia en el pueblo cuando nadie hay en él que sea demasiado rico ni demasiado pobre»', afirma *Tales,* hombre de es-

tado, en cuyos labios pone Diógenes Laercio un plantel de agudísimas sentencias, entre las que pudiera servir de muestra ésta con que replicó a la pregunta por la cosa que más podría asombrarle: un tirano que llegase a viejo.

Bias es reputado autor de un profundo adagio de sólo tres palabras que Santo Tomás citó en una ocasión: *arché andra deixei,* el principado revela al varón. Y por lo que a nuestra cuestión se refiere, suya es esta respuesta: «cuando todos los miembros del Estado teman a la ley como se teme a un tirano» .

Solón contesta con una frase que rebosa acierto: cuando el delincuente sea acusado y condenado por todos aquellos que *no* hayan sufrido daño con el mismo celo que el dañado, habrá justicia en la ciudad'. Ello quiere decir que el verdadero carácter del perjuicio significado por un delito no estriba tanto en la pérdida de hacienda, de salud o de vida, como en la amenaza contra el orden de la convivencia, que a todos afecta por igual; cuando eso está en la conciencia de todos, hay justicia en el estado.

Del espartano *Quilón* nos transmite Diógenes Laercio varios y enjundiosos aforismos, como éste que a continuación transcribimos: tres cosas hay que ofrecen singular dificultad, a saber: guardar un secreto, sobrellevar el ultraje de una injusticia y hacer buen empleo del tiempo de que disponemos para el ocio. **A** la cuestión del estado justo responde Quilón que éste se verá realizado cuando los ciudadanos atiendan mucho a las leyes y poco a los oradores.

Pitaco, que fue soberano en su ciudad de Mitilene, alude en su réplica a la forma de gobierno: la justicia se cumple en la «polis»

cuando tan imposible llega a hacerse que gobiernen los malos como que no gobiernen los buenos.

Sin dificultad se advierte que no pretenden ser estos testimonios definiciones rigurosas, sino más bien descripciones empíricamente acuñadas, fórmulas o recetas donde cristalizó la experiencia.

Las tres relaciones fundamentales y sws *respectivas formas de la justicia*

La respuesta de Santo Tomás a esa misma pregunta discurriría en estas o parecidas palabras: la justicia encuentra pleno cumplimiento en la comunidad o el Estado, cuando las tres principales formas de relación entre los hombres, o lo que viene a ser lo mismo, las tres estructuras fundamentales de la vida común son «rectas», es decir, ordenadas. Estas estructuras son las siguientes: en primer lugar, las relaciones de los individuos entre sí (orefo *partium ad partes);* en segundo lugar, las relaciones del todo social para con los individuos *(ordo totius ad partes);* y en tercer lugar, las relaciones de los individuos para con el todo social *(ordo partium ad totum).*

A estas tres formas básicas de relación social responden las tres principales formas de justicia, de suerte que cada una de éstas viene a ser la norma o regla por la que se debe imponer el orden en cada una de aquéllas: la justicia conmutativa o reparadora *(iustitia conmutativa),* que regula la relación del individuo con el individuo; la justicia distributiva o asignadora *(iustitia distributiva),* que regula la relación de la comunidad en cuanto tal para con sus miembros, es decir, los individuos; y la justicia legal o general *(iustitia legalis, generalis),* que regula la relación de los miembros para con el todo -social.

Estas tres formas principales de justicia se caracterizan porque en cada una de ellas presenta lo *debido* una configuración distinta. Así, por ejemplo, el deber de pagar los impuestos pesa sobre mí de

muy otro modo que la obligación de saldar la cuenta del librero. Y recíprocamente: el derecho que tengo a acogerme a la protección legal del Estado es distinto por principio al que me asiste a reclamar del vecino el pago de la cantidad que le presté.

También es distinto el *sujeto* al que se dirige el requerimiento de cada una de las referidas especies capitales de justicia. Por descontado se da que al atribuir, por ejemplo, a la justicia conmutativa el ordenamiento de la relación entre individuos, no es exacto el lenguaje que empleamos. No es, sin duda, la justicia, sino el hombre justo quien ordena o dirige. Y quien dice el hombre, dice la persona individual, que es, en última instancia, el sujeto portador y realizador de las tres principales formas de justicia. Ello no obsta, sin embargo, a que sea enteramente distinto el modo que tiene de ser requerido el individuo en cada caso. El sujeto portador de la justicia conmutativa lo es sin duda el individuo, pero considerado tan sólo en una determinada dimensión, a saber: como parte contratante o socio de otro individuo igual que él; mientras que al hacer las veces de sujeto de la justicia legal, sin dejar de ser por ello uno y el mismo individuo, desempeña más bien este nuevo cometido en cuanto dice ordenación o relación al «rey», valga la palabra, es decir, como miembro de la comunidad o «subdito». Ni siquiera por lo que a la justicia distributiva respecta puede tampoco asegurarse que sea concretamente «el todo social» sujeto realizador de ella, sino, una vez más, el hombre y sólo el hombre, trátese ya del rey, del dictador o del jefe de Gobierno, del funcionario o, en el caso de la democracia consecuentemente organizada, del propio individuo en cuanto participa de una manera activa en la administración del bien común.

Tal vez valga la pena ceder a la tentación de representar en forma intuitiva estas estructuras de que hablamos. Es cierto que una tal representación no podrá menos de ser no sólo inexacta, sino también, y en más de un aspecto, inadecuada. Mas como quiera que tan insoslayable inadecuación serviría al mismo tiempo de ocasión para hacer más patente la necesidad de introducir determinadas correcciones en

cuanto hasta ahora va dicho, acaso no fuera ocioso pararse un mollento a considerar el esquema gráfico siguiente:

No bien acometiere el intento cualquier imaginario interlocutor de mostrar en qué consiste la inadecuación de este gráfico, encontraríase implicado en la discusión objetiva, comprometido en la polémica y forzado a suscribir una determinada interpretación temática de la realidad social, que es tanto como decir humana. ¿En qué sentido, pues, es desacertado nuestro esquema?

Tomás vería sobre todo su inexactitud en la circunstancia de que figuran en él como realidades separadas y distantes los individuos, por un lado, y el todo social por otro, cuando la verdad es que el individuo que se «contra»-pone al todo social forma al mismo tiempo parte de éste como miembro suyo que es. Enfáticamente subrayaría Tomás la innegable existencia de personas singulares, *personae privatae* [1], como realidad de orden propio que no se deja reducir sin más **a** la realidad del todo social. La comunidad humana o Estado, enseña el Santo, presenta una estructura de tal suerte articulada, que nada Impide en ella el libre juego de operaciones del individuo que son Irreductibles a las del todo, de la misma manera que son posibles operaciones del todo en cuanto tal que, inversamente, no se identifican con las del miembro singular.

Pensamientos abstractos, se dirá. De acuerdo; pero el que quiera saber a qué atenerse, por ejemplo, en la cuestión de la culpa colectiva, no tendrá más remedio que remontarse a ellos.

Individualismo y *colectivismo falsean la realidad social*

Muy otra cosa opondría a nuestro artificio gráfico un individualismo que fuese consecuente consigo mismo, ya que las relaciones humanas fundamentales que sirven de base a la teoría de la justicia son diversamente interpretadas por dicha postura. En realidad de verdad, rezaría tal vez la crítica del individualista, *sólo* hay individuos. Cuando uno de éstos se contrapone a la totalidad social, esa contraposición lo es de *un* individuo frente a *muchos* otros; lo cual quiere decir que la totalidad social no es una realidad de orden propio. Pero si es cierto que jamás se da otra relación que la del individuo con el individuo, forzoso será inferir que, en el fondo, no hay más que una única forma de justicia: la conmutativa. Toda convivencia humana, sea familiar o estatal, se reduce a una compensación o equilibrio de intereses entre individuos absolutamente equiparados en derecho.

Más actualidad posee una tercera interpretación: la colectivista. Según esta postura, la existencia de personas singulares que por derecho propio pudieran erigirse en sujetos de relación social no pasa de ser una ficción; pero lo que sobre todo niega el colectivismo es que haya relaciones *privadas* entre hombres singulares. Al ser el individuo suficientemente definido por su condición de miembro del todo social, que es la sola realidad, la vida humana cobra un carácter de publicidad absoluto.

Es obvio que no hay teoría social que sea capaz de alterar en un ápice el hecho de que los individuos guardan mutuas relaciones entre sí; aun en el más totalitario de los Estados me dirigiría ya al hablarles, supuesto que lo hiciera, a hombres concretos, y, por consiguiente, a individuos. Pero aunque estas relaciones no tengan ya de por sí un

carácter oficial, siempre cabe la posibilidad de que se nos obligue a interpretarlas como si lo tuvieran. Inopinadamente advierto que he dejado de tratar con «mi» amigo, «mi» mujer o «mi» padre, para hacerlo con un co-funcionario del Estado, con «su» funcionario. De esta suerte lo que antes fue una relación entre personas queda ahora automáticamente sujeta a la medida del cumplimiento de una función oficial impuesta desde arriba, lo que nos llevaría al extremo de poder asegurar que, en el caso de que una tal norma no fuese cumplida, cesaría de existir sin más la mentada relación. Fenómenos de tan monstruosa índole forman parte del acervo de experiencias que caracterizan nuestra época.

Pocas dotes de penetración se necesitan para percatarse de que, *a* la luz de tales supuestos, el concepto de justicia conmutativa se torna en algo sencillamente absurdo [IJ]. No mejor suerte corre la noción de justicia distributiva, que importa asimismo un derecho del individuo u que se le dé lo que le corresponde en la relación que mantiene no sólo con los demás individuos, sino con la totalidad social. Y aunque o primera vista pudiera parecer lo contrario, en algo fundamentalmente impensable viene a convertirse también el concepto de *iustitia ¡egalis,* que hace referencia a la obligación del individuo para con el listado. En ningún sentido, pues, se podría hablar ya de justicia.

Parejo resultado se nos antoja en cierto modo digno de consideración. ¿Por ventura no parece como si el edificio entero de la justicia, tomado en toda su universalidad, amenazara derrumbarse no bien le pretendiera negar en serio la existencia de estas tres formas fundamentales, mutuamente irreductibles, de la relación de convivencia, lo cual llevaría consigo la negación de las tres formas capitales de la virtud que nos ocupa? A juzgar por las apariencias, no hay manera de zafarse de la necesidad de apelar, cuando menos, a esta trinidad conceptual, si es que se quiere dar cumplida satisfacción a las exigencia de la verdadera y complejísima realidad que se esconde tras la

pareja de nociones «individuo y comunidad», con la que tan a la ligera se ha venido manipulando. Pero lo decisivo no está, como es obvio, en lograr que se respete el puro valor lógico de estas distinciones conceptuales. Lo que importa es que reine la justicia, y para ello, que ésta sea cumplida. Pero en sus tres formas.

V. COMPENSACIÓN Y «RESTITUCIÓN»

La justicia conmutativa: el núcleo de lo coexistencia humana

La justicia conmutativa o reparadora es, por así decirlo, la figura clásica de la justicia. Y ello por varias razones.

En primer lugar, porque sólo en el caso de la mutua relación entre individuos puede realmente decirse que cada una de sus partes haga frente a la recíproca como un «otro» independiente. De esta suerte cúmplese aquí en toda su pureza el requisito del *«ad alterum»,* mientras que en el caso de las otras dos formas básicas de la relación de convivencia, ya sea la del individuo con el nosotros o la del nosotros con el individuo, sería imposible a este último, al enfrentarse con la parte opuesta, hacerlo como si fuese un otro verdaderamente separado de ella.

Por otro lado, es evidente que sólo en la situación de la justicia conmutativa encontramos realizada sin restricción de ninguna clase la condición de la igualdad y la paridad de derechos entre las distintas partes. Pero con esta condición queda nombrado un segundo elemento del verdadero concepto de justicia: «La justicia absoluta se da tan sólo entre aquellos que son absolutamente iguales; entre los que así no fueran, jamás podría darse. Y he aquí por donde vuelve a poner-

senos de manifiesto cuan absurdo sería imaginar que hubieran de sujetarse las relaciones entre Dios y el hombre a semejante forma de justicia: «Hablando en propiedad, no es posible predicar la justicia conmutativa del ser divino, porque ello supondría la igualdad entre Dios, que da, y la criatura, que recibe» .

Justo, según el modo de la justicia conmutativa, es el individuo que da al otro, es decir, al que no está de antemano vinculado a él, al extraño, lo que se le debe —no menos, pero tampoco más—. Ciertamente que ha de verificarse una *commutatio,* un cambio de propiedad, un tránsito de una cosa que pasa del uno al otro, incluso en la donación. No obstante, la donación no es un acto de justicia, ya que lo donado no es en rigor debido, no tiene el carácter de un *debitum.* Enérgicamente subraya Tomás que la justicia no excede nunca los límites de lo debido. No creo que sea ésta una afirmación pedante; ni menos aún que obedezca a una extremosidad mezquina. Por el contrario, lo que en ella se nos dice, y con el menos romántico e ilusorio de los lenguajes, es lo siguiente, a saber: que la norma de la *iustitia commutativa* ordena al hombre reconocer precisamente al otro —es decir, al prójimo que de hecho no está junto a él, o al que en su intimidad se le antoja extraño, en el que acaso y de súbito advierte una «concurrencia» y una amenaza de sus propios intereses, del que en el fondo «nada le va»; al que no «quisiera»; al que ni remotamente se le pasaría por las mientes hacer objeto de un regalo; respecto del cual más bien ha menester de afirmarse e imponerse— y darle cabalmente lo que se le debe y no más, aun cuando tampoco menos: eso es justicia.

También pudiera hacerse extensiva al *contrato* —esa forma en que se plasma el equilibrio de intereses que ha dado también el nombre de «justicia contractual» a la *iustitia commutativa*— la objeción de mezquindad llevada hasta el extremo. Y, en efecto, del Romanticismo al Movimiento de la Juventud Alemana, pasando por Ferdinand Tónnies, se ha venido manifestando una sobrevaloración, ente-

ramente falta de realismo, del ideal de «comunidad», que considera al equilibrio contractual de intereses una forma menor de convivencia humana, cuyo único fundamento es el «frío» cálculo de la propia ventaja.

Es verdad que las partes contratantes son «partes interesadas»: sentido del contrato es delimitar los recíprocos derechos y asegurar tanto la legitimidad de la exigencia del uno como la obligatoriedad de la prestación del otro. Mientras el amor manifiesta: lo que me pertenece pertenezca también al amado, las palabras de la justicia son: a cada uno lo suyo, es decir, a ti lo tuyo y a mí lo mío. En las relaciones propiamente «comunitarias» entre los hombres, que son relaciones fundadas en el amor, el contrato se da en tan escasa medida como la justicia estricta.

No obstante es fuerza advertir, contra la romántica sobreestimación de una forma particular de vida en común, que el contrato es, sin duda, un equilibrio de intereses, pero implica al mismo tiempo un acto de concordia. Cuando únicamente se atiende a la afirmación egoísta de las partes contratantes, no se ve más que una cara de la realidad. La otra cara está en cambio, y en la medida en que efectivamente se trate de un contrato justo —lo que aquí no se deja de suponer un solo instante (¡y sin que ello quiera decir, ni mucho menos, que un contrato, que es una forma de equilibrio de intereses, vaya a ser lo mismo que una declaración de amor!)—, la otra cara está en el mutuo reconocimiento de las partes contratantes. El contrato implica una auténtica vinculación y una atadura, como también la limitación, expresamente declarada, del propio interés por el interés de la otra parte. A la realidad del equilibrio contractual de intereses pertenece también la fidelidad al contrato; asimismo le pertenece el reconocimiento del principio de la igualdad de valor de la prestación y la contraprestación. En una palabra: el contrato no significa tan sólo la afirmación de uno mismo, sino también, y al propio tiempo, la obligación de dar al otro lo que le corresponde.

Por cierto que sea que con la sola ayuda de la *¡ustitia commuta-*

tiva jamás podrá alcanzar la convivencia humana su íntegro desarrollo, no menos lo es, por otra parte, que esa norma apunta al metálico núcleo de la coexistencia entre los hombres y a un fundamento sin el cual ni siquiera podrían darse las más elevadas y nobles formas de afirmación.

Dar lo debido es «restituir»

No es fácil de agotar, a mi parecer, el sentido de este aserto de la *Summa theologica:* el acto de aquella forma de justicia que dirige el intercambio entre los individuos es la restitución, la *«restitutio»* . Una traducción francesa de la *Summa* procura suavizar la significación de esta frase, interpretándola por su cuenta con el aditamento de que no se está pensando aquí en «el» acto, sino en el acto principal *(acte premier).* En todo caso, es cierto que también para esa interpretación ocupa la «restitución» un lugar especialísimo en la esfera de la *iustitia commutativa.* De hecho no hace Tomás la más leve mención de otro acto.

¿Qué es, pues, la *restitutio?* Tomás responde: «No otra cosa que la acción de poner a uno de nuevo *(iterato)* en posesión y dominio de lo que le pertenece» [1]; *restitutio* quiere decir tanto como reposición, restitución, resarcimiento. Pero, ¿qué sentido tiene el «re» de la *restitutio?*

En mi opinión se mataría la intuición que va aquí entrañada si se pretendiera reducir esta palabra á la significación que le otorga el lenguaje común de nuestros días, el cual entiende por *restitutio* la devolución de una propiedad ajena y la reparación de un perjuicio causado en contra del derecho. Más bien parece tratarse en este caso de una de esas «admirables» fórmulas de Tomás que apuntan a

una idea tácita evidente para él, mas no para nosotros. No obstante, esa idea continúa latiendo en el fondo de expresiones que nos son tan familiares como estas dos de «la prestación debida» o el «dar lo suyo». Schopenhauer decía: «Si *es* lo suyo, no hace falta dárselo» . Esa objeción abriga una verdad soberanamente cierta. La justicia da por supuesto el hecho, en verdad extraño, y de ello da testimonio el concepto mismo de «debido», de que *no* tenga uno lo que pese a todo es «suyo» —por lo que con toda razón se da al reconocimiento del *suum* el nombre de «restitución», resarcimiento, devolución, reposición en el primitivo derecho—. Esto no vale sólo para el caso del latrocinio, el engaño o el bandidaje (Tomás habla al respecto de *commutationes involuntariae,* esto es, de alteraciones del primitivo estado de posesión realizadas en contra de la voluntad de una de las partes) ; no solamente aquí puede hablarse con plenitud de sentido de restitución o *restitutio,* sino que allí donde se dé el caso de que deba un hombre algo a otro, aunque ello acontezca dentro del campo de los acuerdos libremente establecidos', cuales son los que nacen del acto de comprar, alquilar o prestar; más aún, dondequiera que se rinda el honor debido o se den las gracias de esperar: en cualquiera de estos casos el dar lo que se debe es invariablemente un «restituir».

El acontecer histórico, como simple «mejora»

El estado de igualdad en la convivencia humana, ese estado que es «anterior», «paradisíaco» y, por ello, realmente original, estado que en puridad corresponde a la esencia del hombre, se ve por siempre perturbado una y otra vez y necesita siempre ser «restituido» por el acto de la justicia. La perturbación no precisa ser entendida en d exclusivo sentido de injusticia, aunque no deje de ser cierto, por Olra parte, que cuando se da el nombre de *restitutio* al acto de la justicia se está dando por supuesto que en el mundo de la contraposición de intereses, de la lucha del poder y del hambre, es la injusticia el

resultado habitual; cabalmente es el saneamiento y la ordenación de esta contraposición, nada fácil de ajustar, de intereses que mantienen efectiva pugna por obstaculizarse unos a otros y se resisten sin excepción a ser traídos a un acuerdo mutuo, ordenación que en todo momento es, por así decirlo, «supletoria», es cabalmente misión y oficio de la justicia compensadora. La compensación supone, como es natural, que la igualdad no subsiste, que todavía no es o que ya no es. Justo es ante todo el hombre que está desde luego en el desorden, y en un desorden del que acaso fue origen (ser hombre significa aprender a ser injusto, decía Goethe), pero que *no* se obstina en el desorden ni se endurece en él. Es, sobre todo, el hombre que tiene conciencia de la injusticia, sea propia o ajena, y la barre del mundo. ¿Quién osaría negar que con esto se pone el dedo en *el* punto verdaderamente álgido de toda convivencia y que, por consiguiente, el modo fundamental de realización de la justicia compensadora tiene, en efecto, el carácter de la restitución?

No es necesario, sin embargo, como ya queda dicho, pensar tan sólo en la reparación de una injusticia. Toda acción humana «perturba» el equilibrio estático en la medida misma en que convierte en deudor o en acreedor al sujeto que la ejecuta. Mas como quiera que es incesante este hacerse Jos hombres deudores en algo los unos de los otros, de ahí que siempre surja y vuelva a surgir la exigencia de que cada cual dé cumplimiento mediante la «restitución» a las obligaciones que sobre él pesen. Jamás podrá ser, por ende, la igualdad de la justicia «instituida» definitivamente y de una vez por todas; más bien ha de ser en todo momento «vuelta *(iterato)* a instituir», «restituida». La «reducción a la igualdad», que, al decir de Tomás, acontece en la *restitutio,* es una tarea infinita . Dicho de otra manera: en la estructura del acto de justicia cobra expresión el carácter dinámico de la convivencia humana. Si el acto fundamental de la justicia compensadora recibe el nombre de «restitución», se está asegurando con ello que no es posible realizar un estado ideal y definitivo entre los hombres. Por el contrario, más bien se da a entender que es cabalmente lo que hay de precario, de provisional y no definitivo, lo que

nunca llega a ser más que «reparable» en toda acción histórica, es algo que pertenece a la constitución fundamental del hombre y de su mundo, y que, por consiguiente, la pretensión de implantar en el mundo un orden inconmovible y definitivo ha de conducir fatalmente a lo inhumano.

VI. LA JUSTICIA DEL GOBERNANTE

La estructura de la justicia distributiva

El que habla de la justicia distributiva no tiene más remedio que hablar también del poder político. Esta es la razón de que el estudio especial de la *iustitia distributiva* venga a constituir el centro de la teoría general de la justicia.

Hagamos, una vez más, memoria de la estructura formal que caracteriza a la referida modalidad de la susodicha virtud: el individuo no se encuentra enfrentado con otro individuo, ni tampoco con muchos individuos, sino con el todo social. De esta suerte se hace palmario que las partes aquí comprometidas no son de un mismo rango, y ello no sólo por el mero hecho de que muchos hombres sean más que un hombre, sino porque el bien común es de un orden distinto y más elevado que el bien individual'. No obstante, es al individuo a quien toca el papel de parte con derecho a reclamar en esta relación; *él* es, en el presente caso, aquel a quien algo le es debido. Ello implica que, recíprocamente, es el todo social la parte aquí obligada, una parte que es, sin duda, de orden superior, pero que está

obligada. Ya quedó dicho en páginas anteriores que el desarrollo de esta idea se encuentra fuera del alcance de las dos posturas extremas representadas por el individualismo consecuente con su actitud de origen y por el colectivismo.

El requerimiento de obligatoriedad que entraña la norma de la *iustitia distributiva* va formalmente dirigido, por ende, al todo social, al soberano, al gobernante, al legislador; el término de un tal requerimiento es el hombre como administrador del bien común, que está obligado a dar a los miembros singulares del todo lo que les corresponde. No es, pues, que la norma de la justicia distributiva autorice a los individuos a determinar e imponer por su cuenta lo que les sea debido por parte del todo social. No digo yo que esto no sea posible ni que sea en principio injusto. Lo que sostengo es que cuando se habla de justicia, cuando se dice «tú debes ser justo», el que así es requerido y mentado no es jamás aquel al que algo le sea debido, sino exclusivamente aquel que está obligado a dar eso que se debe. Ello quiere decir, aplicado al caso de la *iustitia distributiva,* que el sujeto sobre el que recae la apelación y el requerimiento de la misma es el hombre en cuanto representa al todo social. El hecho de que espontáneamente nos sintamos tan poco inclinados a ver en el administrador del bien común un posible destinatario del mencionado requerimiento, el hecho de que sea verdad que apenas si tenemos ya ante los ojos una figura personal a la que pudiera «apelarse», sino más bien algo parecido a una máquina sin rostro, es elocuente indicio de la amenazadora medida en que estamos ya determinados por el modo de pensar colectivista.

Compensar y atribuir

Pero no será conveniente proseguir nuestra marcha sin antes añadir una nueva reflexión que mejor ponga de manifiesto la estructura de la justicia distributiva. Lo que debe dársele al individuo que se enfrenta con el todo social en su condición de sujeto de derechos es algo radicalmente diverso de lo que le corresponde como acreedor que ha de habérselas con su deudor en el sentido de la justicia conmuta-

tiva. La diferencia está tanto en la cosa que se le debe como en el modo que ésta tiene de serle debida.

En la situación de la justicia conmutativa, el acreedor tiene derecho a recibir el equivalente de una prestación o la reparación de un daño; ello es algo que se le debe como cosa de su exclusiva e individual pertenencia. ¿Qué es, en cambio, lo que se debe al individuo en la situación de la *iustitia distributiva?* No cosa alguna que sea de su exclusiva pertenencia, *non id quod est proprium,* sino la participación en lo que pertenece a todos, *id quod est commune.* El individuo no es aquí, como en el caso de la *iustitia commutativa,* uno de los dos elementos que concurren en un contrato, independiente, separado y parigual en derechos al otro, sino que se encuentra situado frente a una entidad de rango superior, a la que él mismo pertenece como la parte al todo. «Lo que se da por justicia distributiva a la persona privada se le da en la medida en que debe darse a la parte lo que pertenece al todo»- «Hay dos formas de justicia. Una consiste en el acto recíproco de dar y tomar... La otra, en el acto de distribuir *(in distribuendo),* por lo que recibe el nombre de distributiva; por ella da el administrador o soberano a cada uno lo que le corresponde según el grado de sus merecimientos» .

De estas consideraciones pueden extraerse unas cuantas consecuencias muy concretas:

Primera. En una relación de justicia conmutativa, el cálculo y la determinación de lo que se debe puede ser realizado tanto por el acreedor como por la persona obligada, o incluso por un tercero imparcial. Ello no es posible en el caso de la *iustitia distributiva.* Como quiera que lo debido es aquí la correspondiente y adecuada participación en el bien común, de ahí que sólo pueda ser determinado desde el lugar y la perspectiva del que tiene a su cargo la responsabilidad de este bien. En ambos casos, pues, se da lo que se debe; pero el modo de dar en el primero es el pago y en el segundo la distribución. Mientras de la venta de mi casa se trate, soy yo muy dueño de dejar

a un tercero que fije el precio conveniente, de tratarlo con el comprador o, sencillamente, de exigírselo. Pero en el supuesto de que, por haber sido destruida mi casa durante la guerra me debiese el Estado, en concepto de compensación de cargas, una reparación del daño sufrido, no sería a mi a quien incumbiese determinar la cuantía de tal reparación; lo que en tal caso me fuera debido únicamente podría establecerlo, habida consideración del *bonum commune,* el responsable custodio de este bien.

Segunda. En la situación de la *iustitia distributiva* no puede establecerse la justa compensación atendiendo pura y exclusivamente a los valores reales que en cada caso estén en litigio. Ello es posible y tiene sentido para la justicia conmutativa, que no determina el justo precio por referencia a la persona del comprador ni a la del vendedor, sino únicamente desde el objeto de compra; la justa compensación reside aquí en la *aequalitas rei ad rem,* por usar la fórmula de Tomás . Por el contrario, en la relación del todo social para con el individuo, lo justo se determina «según la proporción de las cosas a las personas». Esto quiere decir que el administrador del bien común no puede limitarse a considerar tan sólo los objetos de derecho, sino que más bien ha de poner asimismo su atención en los sujetos de derecho, es decir, en las personas con las que está comprometido. Así, por ejemplo, en el caso de la indemnización por pérdidas de guerra muy bien pudiera no tenerse únicamente en cuenta el valor real de ellas, sino que con toda razón se podría considerar también si la víctima ha quedado o no por completo reducida a la pobreza, o si ha sufrido también o no otros graves daños por la salvación del todo social (ser fugitivo o mutilado de guerra).

Así pues, la compensación a realizar en ambos tipos de justicia, distributiva y conmutativa, tiene un carácter distinto en cada caso. En el primero es una compensación «relativa» *(aequalitas proportio-His);* en el segundo es simplemente numérica o «cuantitativa» *(aequalitas quantitatis)* En un pasaje del *Comentario a la Etica a Nicómaco ,*

que trata también este punto, y siguiendo asimismo a Aristóteles Santo Tomás considera que la diferencia entre ambos tipos de compensación es la que separa a la igualdad de proporción geométrica de la aritmética.

La alternativa radical: «totalitario» o «democrático»

Posiblemente asalte al lector la impresión de que cuanto hasta ahora va dicho acerca de la justicia distributiva suena un tanto a «totalitario». Es propio de la situación espiritual y política de nuestro tiempo el que hayamos de registrar casi mecánicamente una tal reacción. La sola idea de una instancia administradora del bien común que por derecho propio tenga competencia para decidir qué y cuánto es lo que se me debe, va vinculada de un modo que no dista mucho de lo irremisible a la perspectiva de la expoliación de derechos y la esclavización del individuo, mientras, por otro lado, se nos aparece con las trazas de única posibilidad perdurable una imagen de la «democracia» que no deja el menor resquicio a la auténtica soberanía, con lo que, a su vez, viene a tener por resultado, si es que no lo entraña ya en sí misma, la soberanía de la violencia. Situados como estamos ante tan letal alternativa, es del mayor interés que sepamos cobrar conciencia del verdadero contenido que envuelve la norma de la *iustitia distributiva* y darle cumplimiento. Dos cosas se conjugan en esta norma: la afirmación de una efectiva soberanía y el reconocimiento de la persona individual, cuyos irrevocables derechos el todo social está obligado a satisfacer.

En el carácter irrevocable de estos derechos se funda cabalmente el mencionado sentimiento de repulsa. La fórmula verbal que pudiera dar expresión a este sentimiento rezaría, aproximadamente, así: al admitir que haya algo que le sea debido al individuo en su relación con el todo social, añades que de ninguna manera se le debe a aquél ese algo como cosa que fuera de su exclusiva pertenencia, cual sucede en el caso de la justicia conmutativa, sino sólo a título de participación en el bien común a todos. Pero, ¿por ventura no hay cosas a las

cuales tengo yo un derecho absoluto e irrenunciable, aun frente al todo social y al Estado?

El Estado como «communitas principalissima»

Comencemos por advertir que el Estado —y más de un signo hay que lo prueba— ocupa un puesto verdaderamente singular en la serie de agrupaciones de gradual extensión que se tiende entre el individuo y el conjunto entero de la humanidad; en él viene a encontrarse representado de modo incomparable el «todo social»; con él se corresponde el concepto de bien común tomado en la más noble de sus acepciones. El pueblo estatalmente organizado (que es uno entre otros muchos pueblos) es la figura propia e históricamente concreta de la convivencia humana. *Communitas política est communitas principalissima,* «la comunidad política es la más principal de las comunidades» . Sólo el Estado es, en un sentido absoluto, portador, realizador, administrador del *bonum commune.* No quiere esto decir que no vayan **a** ser igualmente importantes para la realización del bien común la familia, el Municipio, la asociaciones libres o la Iglesia. Lo que ocurre es que la comunidad estatal es la única en la que se da una inclusión o integración de casi todas las funciones humanas; ella es la única que goza de soberanía, la única que tiene el poder de tomar decisiones supremas y posee, en el riguroso sentido de la palabra, «uutoridad» en la preservación del *bonum commune,* lo que implica la facultad de imponer una pena absoluta. «Por ser el Estado una comunidad perfecta, dispone el soberano de una perfecta potestad de Coerción; de ahí que pueda infligir penas irreparables, como la muerte O la mutilación» ". «Mientras que el padre o el señor de la casa, que rigen la comunidad doméstica, la cual es una comunidad imperfecta, poseen tan sólo una potestad de coerción imperfecta» .

En una palabra: el Estado es, en una medida que no encuentra par en ninguna otra forma de comunidad, la representación del «todo social», del nosotros.

La irrevocabilidad del derecho del individuo frente al Estado

Pero oigamos de nuevo la objeción: ¿qué irrevocabilidad pueden tener los derechos individuales frente al Estado, si por otra parte es cierto que lo que se debe al individuo según las exigencias de la *iustitia distributiva* no se le debe como cosa de su exclusiva pertenencia?

En primer lugar habría que decir unas palabras acerca del modo particular de este deber. Presumiblemente la objeción se refiere sobre todo al derecho a la vida, a la salud, a la libertad. ¿Cómo puede darse en estos casos el modo de deber que es típico de la relación del individuo frente al Estado?

La verdad es que el individuo no tiene frente al Estado un derecho a la vida y a la salud que le sea exclusivo en el sentido de que no pueda el poder estatal disponer de éstas cuando el bien común lo exija. Contra cualquier individuo puedo yo defender la vida, la salud, la libertad o incluso la propiedad, y si el caso es de necesidad, hasta el extremo de dar muerte a mi agresor. Pero el poder público puede privar legítimamente de libertad no sólo al individuo que ha cometido un delito, sino también al que ha caído, aunque no sea suya la culpa, víctima de una enfermedad que amenace al todo social. Sólo el administrador del *bonum commune* puede disponer con derecho, y bajo determinadas condiciones, de la propiedad individual.

Líbreme Dios de querer decir con esto que tenga que «autorizar» o que pueda incluso dar el poder público la vida, la libertad o la propiedad. Pero sin descender al problema de fijar y definir en concreto las atribuciones del que asume la responsabilidad del poder público, en todo caso es evidente que el *suum* que corresponde a la persona privada cuando se la considera en relación a los poderes públicos es algo que le corresponde de muy otro modo que cuando la consideramos en relación con otra persona que asimismo sea privada. Tal es la peculiar estructura del edificio real de la convivencia que queda al

descubierto cuando se llega al fondo de la diferencia entre la justicia conmutativa y la distributiva.

¿Quiere esto decir que los derechos del individuo frente al todo social no son «irrevocables»? En modo alguno. En tal caso, ¿dónde encontrar un signo que así lo manifieste? Señal de ello es el límite y condición a que han de ajustarse todas esas intervenciones del poder estatal a que hemos aludido: *«cuando* el bien común lo exija». Por su condición de miembro del todo, el individuo tiene un derecho irrevocable a que sea justa la distribución de bienes y cargas, y a que lo sea según el modo de la *iustitia distributiva.* Pero, ¿hay seguridad o protección eficaz de algún tipo que salvaguarde estos derechos irrevocables del individuo?

Carácter no coactivo del cumplimiento de la justicia distributiva

Este parece ser el momento indicado para hablar de una segunda peculiaridad de la *iustitia distributiva.* Es común opinión que el rasgo distintivo de la obligación de la justicia se encuentra en la circunstancia de que es posible obtener por la fuerza el cumplimiento de ella. Ahora bien: el cumplimiento de la *iustitia distributiva* es algo que *no* puede ser forzado. El ser objeto de coacción le repugna por esencia. ¿Quién iba a ser el que forzara al representante del poder público a dar a los individuos lo que a éstos corresponde, cuando precisamente es dicho representante la persona sobre la que recae de una manera formal el requerimiento de la justicia distributiva, cuando precisamente nadie sino él es el justo de esta forma particular de justicia? He aquí, pues, un sujeto que está obligado a la prestación de algo estrictamente debido, que está obligado al pago de una deuda de justicia y, lin embargo, no puede ser forzado a ello.

No cabe la menor duda que, de este modo, la irrevocabilidad de los derechos del individuo, sin dejar, por supuesto, de ser lo que es, loma un color muy peculiar.

Cuando un individuo no logra llegar a un acuerdo con su vecino «n lo que afecta al pago de una determinada deuda, pueden ambos llevar la cuestión ante una tercera instancia que se la resuelva, es

decir, ante los tribunales. Pero cuando un ciudadano estima no haber recibido del poder público lo que le corresponde, no hay ya instancia de autoridad «imparcial» de ninguna clase que pudiera hacerse cargo del asunto. ¿Por ventura no existe la posibilidad de «apelación» y de «revisión» en el caso de que un tribunal dictare sentencia injusta? Bástenos al respecto con reparar en el significado real del «procedimiento de instancia». No hay tribunal, sea inferior o superior, que no se reduzca a ostentar la condición de órgano o de instrumento de una y la misma comunidad jurídica estatal. El propio Tribunal Supremo no garantiza otra cosa que la legitimidad de interpretación y aplicación de las leyes vigentes. Pero, ¿y si éstas fuesen injustas? ¿Y si el individuo fuese víctima de una injusticia por el solo hecho de pertenecer a una determinada raza o clase o comunidad religiosa y por la sola razón de que *así lo disponen las leyes vigentes?* ¡El caso sería bien típico! ¿A qué instancia «apelar»? Y ello por no hablar de situaciones en las que ni siquiera se da la posibilidad de manifestar externamente la protesta: ¡pensemos en las diferentes medidas de extrema injerencia en la vida individual que no hay más remedio que adoptar cuando el país se ve atacado desde el exterior por el enemigo! Por supuesto que ante la injusticia objetiva de las leyes, decretos, disposiciones y órdenes se plantea la cuestión del derecho a presentar resistencia y a no obedecer. Pero nunca será posible acogerse a este derecho de una forma tal que pueda concurrir el individuo afectado con el autor de semejantes leyes y ordenamientos ante el tribunal de una instancia superior e independiente que tuviera facultad de imponer la coacción.

Dicho en breves palabras: de hecho, el representante del poder estatal, que es el sujeto de la *iustitia distributiva,* no puede ser forzado al cumplimiento de su obligación, *ya que él* es al mismo tiempo y por naturaleza guardián y realizador de la referida forma de justicia: «el soberano ha sido instituido para la guarda de la justicia»; «el sentido del poder es la realización de la justicia» [1]. Pero, ¿y si, pese a todo, el guardián de la justicia *no* la guarda? Lo que entonces acontece es, ¡ay!, la injusticia. Ningún género de apelación a instancias

abstractas, como «la conciencia de la humanidad», «la opinión mundial» o «la historia», puede alterar un ápice esta realidad.

El mayor infortunio: el poder injusto

Al que se pare a meditar a fondo sobre la estructura formal de la *iustitia distributiva* se le hará sin duda patente la verdadera esencia de la soberanía; y adquirirá asimismo la certidumbre de que apenas si cabe en el mundo del hombre más nefasto y desesperanzador infortunio que el Gobierno injusto. Pero si se tiene en cuenta que lo único que —en el mejor de los casos— pueden hacer las seguridades y controles institucionales es impedir el abuso del poder impidiendo al mismo tiempo el ejercicio total del mismo, es fuerza reconocer que nada ni nadie puede sustraer al poderoso de la realización de una injusticia... salvo su propia justicia. Todo en el mundo depende de que o¿ gobernantes sean justos.

Ya se indicó más arriba que la doctrina clásica de la justicia no ;it iende tanto al que tiene derecho como al que está obligado. Lo que en ella se expone y fundamenta no son los derechos que correspondan til hombre y cuya satisfacción éste pueda reclamar, sino la obligación de respetarlos[ls].

No se crea que obedece esta actitud a un excesivo afán moralizador; su intención es muy otra. A primera vista, la proclamación de derechos parece suponer una postura harto más agresiva que la denuncia y fundamentación de obligaciones. Pero la verdad es a la inversa. ¿Acaso no presenta un carácter de defensa mucho más destacado la apelación del que tiene derecho a lo suyo? ¿No supone ello la resig-

nada convicción (tal vez no exenta de fundamento) de que la persona obligada no restituiría lo debido si el que a tal tiene derecho no recurriera a la violencia?

Por otro lado, la actitud de denunciar la obligación de justicia no sólo implica una mayor valentía, sino también, y a pesar de todas las apariencias, mucho más realismo. Por «denuncia» no se entiende aquí, como es obvio, la mera declamación retórica, sino la inequívoca prueba del fundamento de la obligación de que se trate; y muy especialmente, cuanto pudiera favorecer o beneficiar al cumplimiento de la justicia que fuese «educador» en el más amplio sentido de la palabra como actitud humana ante los ojos del pueblo. Esta actitud es más realista porque es, en definitiva, la única que responde a esa forma de justicia mediante la cual se distribuye a cada uno lo suyo, la justicia de aquellos que pueden dar o no dar lo que se debe; porque la imposición de derechos jamás crea justicia; porque la justicia distributiva sólo puede ser cumplida por el Gobierno justo.

Cuando es utópico el anhelo de que pueda haber un Gobierno justo en el mundo; cuando es utópico el propósito de orientar de preferencia el afán constructivo de un pueblo en el sentido de lograr que la joven generación, y sobre todo los vastagos de la jefatura, sea en su día una generación de hombres justos..., es que ya no hay esperanza.

La dignidad del poder político

Una cosa hay que no se puede dejar de tener en cuenta, a saber: que el sentido de la grandeza y la dignidad de la soberanía y el Gobierno ha sufrido menoscabo en la conciencia general desde que los «intelectuales» de los últimos cien años se dedicaron a ironizar tanto sobre el «principado» como sobre el «subdito», con el resultado de que apenas si es posible ya pronunciar siquiera estas palabras ni pensar en ellas sin prevenciones.

Por lo demás, el liberalismo individualista coincide en el fondo con el marxismo ortodoxo al reconocer que no hay verdadera «soberanía»; la cual se funda, a juicio del individualismo, en un contrato

entre individuos que por principio puede ser rescindido en cualquier momento, mientras el marxismo ve en ella un rasgo típico que es exclusivo de determinadas formas provisionales de organización social, que desaparecería con el advenimiento de la sociedad comunista".

En sus libros *Sobre la política* se plantea Aristóteles la cuestión de saber si es una y la misma cosa ser buen ciudadano y hombre bueno o si, por el contrario, es posible que un individuo, sin ser bueno como hombre, lo sea, empero, como ciudadano y miembro de la «polis». La cuestión queda en el aire. Por una parte, observa el filósofo que un Estado que sólo se compusiera de hombres excelentes sería imposible, pero ello no obsta a que efectivamente haya Estados excelentes. Por otra parte advierte que hay también Estados, y no precisamente de los mejores, en los que puede un individuo ser un buen y aventajado ciudadano sin ser pese a ello un hombre bueno; ¡he aquí un pensamiento de soprendente actualidad! A continuación añade una frase, digna de reflexión, que es la que aquí nos interesa. Esta frase reza así: *un* ciudadano hay al que tal vez debiera exigirse que al mismo tiempo fuese bueno, recto e intachable como hombre: ¡el soberano!

De ahí que haya sido considerado desde siempre el príncipe justo, de acuerdo con el aforismo de Bias: el principado revela al varón como una encarnación particularmente elevada de la virtud humana en general, como un hombre que por la justicia de su gobierno da pruebas de haber salido victorioso de sobrehumanas tentaciones a las que sólo está expuesto el poderoso.

En su Tratado del principado político pregunta Tomás en qué puede consistir la recompensa adecuada a los desvelos de un rey

justo: «es oficio del rey buscar el bien del pueblo; pero este oficio sería harto pesada carga para la real persona si no reportara también a ésta algún beneficio particular. Parece, pues, oportuno considerar cuál pueda ser la adecuada recompensa del buen rey». Después de ocuparse de la riqueza, el honor y la fama, que ni aun juntas constituirían suficiente premio, termina el Santo su magistral disertación afirmando que el soberano justo «por haber ejercido fielmente el divino oficio de rey en su pueblo, tendrá por recompensa el estar más cerca de Dios» [a]. Esto quiere decir que para Tomás de Aquino el soberano justo posee un rango incomparable, casi metafísicamente distinto entre los hombres, y ello no por una sacra «ordenación real» que así lo exaltara, sino por la justicia misma de su reinado. Como corroboración de ese mismo punto de vista, puede leerse el siguiente aditamento: «hasta los paganos han presentido como en sueños esta verdad, al creer que los conductores y salvadores de los pueblos se convertirían en dioses».

No es una mera ni arbitraria alegoría «poética» la que ofrece Dante en su universal poema al divisar a los reyes justos bajo la figura estelar de un águila, cuyo perfil trazan los resplandecientes rayos de los soberanos de la tierra que subieron al cielo.

Interpretar estas imágenes en un sentido más o menos romántico es interpretarlas mal. Su fundamento es cabalmente una visión del más subido realismo de los riesgos que de ordinario acechan al soberano y de la casi sobrehumana dificultad que entraña la tarea de dar cumplimiento a la *iustitia distributiva.*

Prudencia y justicia: las virtudes específicas del gobernante

Para que la vida política recupere su perdida dignidad, es preciso que vuelva a alentar en el pueblo el sentimiento de la grandeza de la función gubernativa y de las altas exigencias humanas que dicha

tarea implica. Ello vendría a significar justamente lo contrario de una magnificación totalitaria del poder. A lo que aquí se alude es más bien a la necesidad de ir creando en la conciencia del pueblo, merced a una tenaz labor de educación y formación, una imagen que no deje el menor lugar a dudas sobre los presupuestos de orden humano en que ha de fundarse el ejercicio del poder. Sería preciso, por ejemplo, que fuese claro y evidente, aun para el más simple, que allí donde falten la prudencia y la justicia, falta el elemento de aptitud humana sin el cual no es posible desempeñar en su plenitud de sentido el ejercicio del poder. Estas dos virtudes cardinales son, como puede leerse en la *Política* de Aristóteles y en la *Summa theologica* de Santo Tomás, las virtudes distintivas del príncipe o gobernante. Ahora bien, la imagen del prudente que propone la ética occidental no es ni mucho menos la del simple «táctico», que sabe obtener con éxito lo que se propone. Por prudencia se entiende la objetividad que se deja determinar por la realidad, por la visión de lo que existe; prudente es el que sabe escuchar en silencio, el que es capaz de dejar que se le diga algo, por tal de alcanzar un conocimiento más exacto, más claro y más rico de lo real. Si esta medida tuviera efectiva vigencia, ello vendría a significar que sin necesidad de proceder a una repulsa formal y ya *antes* de entrar en discusión, quedaría *eo ipso* descartado de toda elección el hombre irreflexivo, parcial, que se deja llevar ante todo por el afecto o por la voluntad de poder, pues de antemano se le daría por inepto para dar cumplimiento a la justicia del gobernante, que es la *iustitia distributiva* y cuya función consiste en lo siguiente: procurar de un lado el bien común al mismo tiempo que se respeta la dignidad del individuo y se da a éste lo que es suyo.

Peligros de la democracia como forma de gobierno

Hasta ahora hemos venido empleando reiteradamente el término de «soberano» o de «rey» para referirnos a la persona que tiene a su

cargo la administración del bien común. Este modo de expresión ha menester sin duda del aditamiento de ciertas correcciones y precisiones cuando la atención se proyecta sobre la presente realidad. Aunque no procede aquí un pormenorizado estudio de las diferentes formas de gobierno, vale la pena advertir, siquiera sea de pasada, que Tomás de Aquino ve de hecho en la monarquía la forma de gobierno que por naturaleza más prontamente asegura la oportuna administración del bien común. Ciertamente enseña también que, por lo mismo, el Gobierno injusto de uno solo es la peor de todas las formas degradadas de gobierno: «así como el principado del rey es lo mejor, así también es lo peor el principado del tirano» . A las anteriores palabras sigue otra admirable observación que vuelve a darnos qué pensar: «la tiranía nace con más facilidad y más frecuencia de la democracia que de la monarquía» [S].

Así pues, ¿quién es en la moderna democracia el sujeto de la *iustitia distributiva?* Inmediatamente lo son los que han sido elegidos como representantes y delegados del pueblo; mediatamente, los mismos electores. No estará de más llamar aquí la atención sobre el hecho de que los electores apenas si intervienen una sola vez de forma directa y como individuos aislados, sino más bien por el intermedio de la organización de partidos que, poniendo en juego una mecánica propia de su función orientadora de la opinión, designan los candidatos a elegir y formulan los fines políticos concretos. La particularidad más decisiva que ofrece esta forma de gobierno democrático en comparación con la monarquía se encuentra sobre todo, dejando aparte la corta vigencia de las delegaciones, en el hecho de que el representante del todo social es de suyo al mismo tiempo» en una medida considerablemente mayor, representante de los intereses de grupos o individuos particulares. Si, por consiguiente, gobernar quiere decir tanto como administrar el bien común a todos (idea ésta que se encuentra formalmente negada, por ejemplo, en un concepto tal como el de «dictadura del proletariado») es eri-

dente que la estructura de la democracia impone al individuo, sea elector o delegado, una grave carga y obligación de carácter moral: la de cumplir el mandato de la justicia distributiva sin dejar de estar interesado en la satisfacción de su derecho particular.

Así pues, *el* problema de la moderna democracia de partidos es, concretamente hablando, el de demostrar cómo un partido puede no ser partidista. No digo yo que esto sea imposible. Una discusión de principio y sin previo examen del caso contra la esencia del partido carecería de realidad, y, por consiguiente, de respuesta. Pero se impone la necesidad de llamar la atención sobre el problema y el riesgo específico que aquí se oculta, o mejor, la tarea, a la que urge dar cima, de educar para el cumplimiento de la justicia distributiva.

En este terreno nos sale al paso lo que podríamos llamar casos clásicos de realizaciones fallidas. He aquí un ejemplo de los últimos años de la República de Weimar: con motivo de una de las grandes luchas de salario de esta época, dos partidos laborales apelaron en calidad de última instancia al ministro de Trabajo del Reich, el cual, pese a encontrarse doblemente obligado a la realización del *bonum commune* por su cargo de ministro y su posición de mediador, se limitó a responder que en aquel asunto era él ante todo secretario **de** la asociación obrera y sólo en segunda línea miembro del gobierno del Reich.

Aquí se ponen de manifiesto los límites de la democracia como forma determinada de gobierno o de administración del bien común. ¡Batos límites se alcanzan en el momento en que no cabe ya esperar mi individuo que ponga al *bonum commune* por encima de su interés particular. Tales límites de exigibilidad no pueden ser, a mi juicio, determinados de una vez por todas. Según el estado de auto-Mucación de un pueblo, queda libre un muy considerable margen de firiación histórica, de suerte que mientras en un determinado caso

pueda «funcionar» la democracia como efectivo gobierno de todos en mancomunidad, resultaría imposible en otro tal funcionamiento.

No obstante, parece posible señalar ciertos límites, más allá de los cuales es patente que deja de tener sentido exigir al hombre, tal como empíricamente existe, que ponga sus ojos en el bien del todo cuando este bien contraría sus intereses inmediatos de individuo o los del grupo particular al que pertenece, con lo cual, repetimos, queda al mismo tiempo la limitación interna de la democracia. Apenas si debiera ponerse en duda, por ejemplo, que no es posible exigir al hombre medio que responda en una «votación» a la pregunta de si quiere o no una subida de salario *sin* dejar de tener en cuenta al *bonum commune*.

La aprobación de la Administración por el individuo.

No obstante, la cuestión de saber cuál es, concretamente, el sujeto de la *iustitia distributiva* no se puede dar todavía por terminada. En opinión de Tomás ese sujeto lo es, sin duda alguna, el administrador del *bonum commune;* pero también el individuo o «subdito» *(subditus)* se ve requerido por el mandato de la justicia distributiva, también el individuo puede y hasta *tiene* que ser justo según el modo de la *iustitia distributiva*, aunque sea de otro tipo de satisfacción que ha de dar a las exigencias de dicha virtud. Bien entendido que al hablar aquí del individuo *no* nos referimos a éste en cuanto participa activamente, como elector o corno delegado, en la configuración del bien común, sino al individuo en cuanto está sometido al deber de pagar impuestos o cumplir el servicio militar, es decir, como «gobernado».

Pero, ¿cómo puede ser en ese aspecto el individuo sujeto de la justicia distributiva, si no tiene en su mano la más leve posibilidad de «distribuir» cosa alguna? La respuesta de Tomás es la siguiente;

«el acto de distribuir los bienes comunes corresponde al que los administra; no obstante hay también justicia distributiva por parte de los gobernados *(in subditis),* en tanto que éstos se contentan con la distribución justa» [M]. De ninguna manera debe ser entendido este «contento de los gobernados» como el simple estado de ánimo de un pacífico sujeto. De lo que aquí se está hablando es de un acto de justicia, de un acto de asentimiento, conscientemente otorgado, a lo que el poder político dispone con rectitud, es decir, en el verdadero interés del bien común, de un asentimiento que no sólo compromete a la mente, sino que se plasma también en actitud y en conducta. Por virtud de este acto de asentimiento participa el «subdito» en la justicia del soberano.

No quiere esto decir que no pudiera haber también una crítica y una «oposición» legítima (Tomás no vacila en manifestar que las leyes que no sirvan al verdadero bien común carecen de toda fuerza obligatoria)[u]; la frase anterior va dirigida más bien contra los que adoptan sistemáticamente una actitud de disidencia. El oponerse y el criticar por principio, el censurar y el tachar a ciegas, sin previa consideración de ningún género, es un acto de injusticia, un atentado contra la *iustitia distributiva,* la sola virtud que permite a los listados vivir y mantenerse en orden.

Una vez más vuelve a ponerse de manifiesto que con esta idea apuntamos a un rasgo que es connatural a las democracias; y con ello volvemos a hacer nuevamente referencia a uno de los puntos claves de la autoeducación política. Vale la pena recordar aquí las palabras que pronunció Donoso Cortés en un discurso parlamentario de sobre la situación de Europa: «el mal está en que los gobernados ya no se dejan gobernar» [M]. El Diario de Sesiones hace constar Cl) la transcripción de este pasaje: «risas». Lo que quiere decir Donoso Cortés es que la verdadera soberanía no se limita a suponer que haya hombres aptos para ejercer el oficio de gobernar, sino también una cierta disposición interna del pueblo, la cual consiste

en que este último participe en la justicia gubernativa dando **su** asentimiento a la justa administración del *bonum commune.*

¿Qué es lo «distribuido»?: la parte correspondiente del bien común

Pero, ¿qué es, en puridad, lo «distribuido» por el acto de la *iustitia distributiva?* Léase al respecto este pasaje de la *Summa theologica,* ya citado más arriba: «en la justicia distributiva **se** da algo al individuo en la medida en que lo que pertenece al todo corresponde también a la parte» [M]. De donde se sigue que lo «distribuido» al individuo es su correspondiente participación en el *bonum commune.*

El concepto de bien común

Ahora parece llegado el momento de que intentemos apresar de una manera un poco más precisa el concepto de *bonum commune.*

En una primera aproximación cabría definirlo del siguiente modo: el «bonum commune» es el «producto social», la suma o importe total de la convivencia. Lo que esta primera respuesta encierra de verdad es que, de hecho, tiene lugar una mutua cooperación entre los distintos grupos de función social y los estamentos profesionales, a lo que debe añadirse el incomparable concurso de los individuos, tal vez rebelde por esencia a género alguno de organización. El resultado de dicha cooperación es que merced a ella el pueblo, o lo que vienen a ser lo mismo, el «todo social», se encuentra teniendo a su disposición alimento, vestido, vivienda, posibilidad de tráfico, transmisión de noticias, cuidado de enfermos, cultura y escuela, como también una variada índole de bienes de disfrute. El concepto de *iustitia distributiva* vendría a querer decir que todos esos bienes son en igual medida repartidos y «distribuidos» a los distintos miembros de la comunidad.

Una observación: es evidente que es éste el lugar donde procede explanar los conceptos de «clase», «oposición de clases» y «lucha

de clases». Desde el punto de vista de una teoría de la sociedad de inspiración occidental, no hay la menor razón para ignorar tales conceptos; ni en modo alguno es preciso tampoco valorar de una manera puramente negativa el concepto de «oposición de clases». Antes bien cabría decir lo siguiente: cuando una parte del pueblo, o sea, un grupo social de una cierta envergadura, cobra conciencia de que el presente estado de la distribución del producto social redunda en menoscabo de su legítima participación en dicho producto, es lógico suponer que esa conciencia lleve al grupo en cuestión a combatir el referido estado por considerarlo incompatible con el verdadero sentido de la comunidad. En ese momento puede decirse que este grupo se ha convertido en clase. El ataque de esta suerte dirigido contra el vigente estado de cosas viene a chocar casi fatalmente con la resistencia de aquellos estratos sociales que se encuentran interesados en la permanencia de parejo estado y salen en su defensa. Por esta resistencia, empero, se toman a su vez en clase los mentados estratos sociales. La oposición de clases se encuentra, por tanto, inmediatamente ligada a la existencia de éstas. Y en modo alguno carecería de sentido hablar de una oposición de clases «inspirada en la voluntad de justicia». Cosa distinta es la «lucha de clases», tal como la entiende el marxismo ortodoxo. La lucha de clases persigue la aniquilación de la clase adversaria y la destrucción del orden del pueblo. En cambio, la auténtica oposición de clases opera la «desproletarización del proletariado» y no sólo no destruye el orden del pueblo (aunque nunca esté exenta del riesgo de tornarse en lucha de clases), sino que lo tiene por meta.

Más arriba dije que, en una primera aproximación, cabría aco**meter** el intento de definir el concepto de *bonum commune* como producto total de la sociedad. No obstante, una tal definición no **aería** satisfactoria.

En primer lugar se trata de una definición que ha sido forjada

desde el punto de vista y la actitud espiritual del técnico, para el cual todo es susceptible de ser producido o fabricado. De acuerdo con su origen, esta definición implica el riesgo de llevar al olvido de que el *bonum commune* se extiende más allá del ámbito de los valores de utilidad, que son materiales y objeto de producción. Hay contribuciones al bien común que, aun careciendo de «utilidad», son, empero, imprescindibles y absolutamente reales. En este sentido deben ser entendidas las palabras de Santo Tomás según las cuales es necesario para la perfección de la sociedad humana que haya hombres que se consagren a la vida de la contemplación[S]. La enseñanza en ellas contenida es que también la sociedad humana vive de la pública presencia de la verdad y que también la vida de los pueblos aumenta en riqueza cuanto más honradamente se abre a éstos la realidad y se les proporciona el acceso a la misma.

Esta reflexión, dicho sea entre paréntesis, nos suministra un valioso criterio para el conocimiento de la esencia del Estado totalitario obrero- Este Estado identifica por principio al bien común con la «utilidad común»; los planes merced a los cuales pretende realizar el *bonum commune* son exclusivamente planes de utilidad.

Una segunda objeción contra el intento de definir al *bonum commune* como producto social pondría al descubierto una razón todavía más esencial y más honda de la insuficiencia de esa fórmula. De acuerdo con el sentido original e inextirpable de los vocablos de que consta la expresión *bonum commune* que el bien o la suma de los bienes a los que se ordena la comunidad y cuyo logro y cumplimiento sería condición indispensable para que pudiera decirse de la comunidad que a tal alcanzase que había realizado las posibilidades ínsitas en su naturaleza. Pero, a mi parecer, *no* es posible dar en este sentido una definición del *bonum commune* que agote y determine su contenido de una vez por todas; ello presupondría el haber dado ya por terminada la tarea de aducir, con un carácter asimismo exhaus» tivo y definitivo, cuáles son las posibilidades que encierra en sí la comunidad humana y de haber averiguado, por tanto, qué sea «en er fondo» esta comunidad. Tal sería posible en la misma y escasa

medida en que lo fuera decir de una vez por todas qué sea «en el fondo» el hombre, que es justamente la razón de que tampoco pueda nadie aducir, con el referido carácter exhaustivo, el contenido temático del «bien humano», al cual se ordena el hombre y cuya realización a lo largo de la vida sería condición indispensable para que pudiera decirse del hombre que a tal llegase que había realizado por entero sus posibilidades. Este y no otro es el sentido de la tesis tan obstinadamente sostenida por Sócrates al asegurar que, encontrándose sumido en la ignorancia respecto a la cuestión de saber qué sea la «virtud del hombre», no había encontrado a nadie que le superase en semejante falta de conocimiento.

Pero si tal es lo que debe entenderse por *bonum commune,* ¿qué significa, entonces, la exigencia de dar a los hombres la participación que en ese bien les corresponde?, ¿en qué consistirá el cumplimiento de la *iustitia distributiva?* El sentido de esa exigencia es el siguiente: dejar que los miembros singulares del pueblo participen en la realización de este *bonum commune* que en concreto no se deja •ometer jamás a una definitiva fijación. Participar en dicho bien y en la medida de la distinta *dignitas,* de la diferente capacidad y aptitud de cada uno: he aquí lo que «corresponde» a los individuos y lo que no les puede quitar o retener el administrador del *bonum com-* , *muñe,* so pena de vulnerar la *iustitia distributiva,* que es la justicia ! propia de la función de gobernar. Y he aquí por dónde podemos vislumbrar esta otra verdad de aún mayor envergadura, a saber: que los bienes, aptitudes y potencias otorgados al hombre por creación forman parte del «bien de la comunidad», de suerte que la batida *distributiva* coimplica la obligación de velar por la protección, y salvaguardia y el fomento de tales aptitudes.

Con ello se nos brinda una vez más ocasión de apresar un ele**mento** esencial del Estado totalitario: El representante del poder político manifiesta la pretensión de definir exhaustivamente el contenido concreto del *bonum commune.* Lo destructivo y fatal de los «planes quinquenale**s»** no está en que se proyecte elevar el nivel de produc-

ción industrial o establecer el mutuo equilibrio de producción y consumo. Lo destructivo está en que ese «plan» se erija en medida exclusiva a la que no solamente queda subordinada la producción de bienes, sino también la labor de las universidades, la creación artística y el libre uso del ocio individual, al extremo de que todo aquello que no legitime la aplicación de pareja medida, se ve tachado de «socialmente irrelevante» e «inútil» y condenado por ello a pena de supresión.

La naturaleza de las cosas exige que el «distribuyente» mire a la persona recipiendiaria, mientras que el «pagador» únicamente debe reparar en el valor de la cosa. Esta es, como hemos dicho, la diferencia entre la *iustitia distributiva* y la conmutativa. El administrador del *bonum commune* ha menester, mientras cumple los deberes de justicia que le son propios, de fijar su atención en la persona y su «dignitas», la cual dignidad igual puede ser la aptitud peculiar para un oficio que la «dignidad» (en sentido estricto) o «mérito» al que se distingue con el honor público.

La parcialidad como corrupción de la justicia distributiva

Por lo demás, pocas cosas me parecen denunciar más palmariamente la íntima corrupción de la vida política que la escéptica y hasta cínica indiferencia con la cual contempla la joven generación de nuestra hora las distinciones otorgadas por el Estado; no digo yo que un tal escepticismo no tenga sus motivos; no obstante no debe pasarse por alto que esa actitud indica, de forma que se antoja pavorosa, hasta qué punto se ha debilitado la confianza en el acto fundamental de la justicia del Gobierno, la «distribución». Pero éste es otro tema del que ahora vamos a ocuparnos.

Nos estamos refiriendo aquí **a** la estructura específica del acto de distribución, o dicho más precisamente, al acto de atención a la persona y a su «dignitas». Es manifiesto que hay dos modos distintos de atender a la persona: uno que tiene por objeto el establecimiento de la justa compensación, y otro cuyo resultado es cabalmente la

frustración de ese establecimiento. Esta es la diferencia entre la mirada imparcial y la mirada parcial a la persona. La imparcialidad se revela aquí como exigencia específica de la justicia distributiva; la parcialidad, como su específica corrupción.

Si se repara, aunque no sea más que un instante, en que uno de los más patentes rasgos de las figuras totalitarias del poder de nuestra época consiste en hacer expresamente sospechosas la imparcialidad y la objetividad al tiempo que la parcialidad y la «adhesión al partido» son programáticamente declaradas como cifra y símbolo de la verdadera intención del Estado (a lo que se impone añadir que semejantes máximas representan una tentación que amenaza por doquier el mundo del pensamiento político); si se tiene por un solo momento ante los ojos este cuadro desolador, ello será bastante para que pueda apreciarse hasta qué punto sería actual el ensayo de volver a ganar para la conciencia común el pensamiento de la teoría tradicional de la justicia que se oculta en la anticuada fórmula de indudable origen bíblico «acepción o aceptación de personas» *(aceeptio personarum).* La expresión aparece varias veces tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. «Juzgar como es justo, trátese de un ciudadano o de un extranjero. Escuchad lo mismo al pequeño que al grande sin aceptar la persona de nadie: porque así lo quiere Dios», dice el Deuteronomio (, s.) en el ordenamiento de Moisés a los jueces y jefes. Y en el Nuevo Testamento en una epístola de San Pablo (Eph ,) puede leerse la siguiente amonestación, asimismo dirigida a los «señores»: «sabed que el Señor, que está en el cielo, **lo** es tanto de ellos (de los esclavos) como de vosotros: no hay en **El** acepción de personas».

Tomás ha dedicado al estudio de este concepto una cuestión especial [m]. «La acepción de personas tiene lugar cuando le es dispensado a alguien algo que guarda proporción con su dignidad». El caso típico de «acepción de personas» que más seria amenaza representa para la vida de la comunidad política no consiste en que

un individuo reciba distinciones y honores que no respondan a sus verdaderos méritos (o no reciba los que le corresponden), sino en que se provean las funciones y los cargos públicos sin que sea el decisivo criterio para ello la consideración de la pertinente aptitud. La *Summa theologica* indica muy concretamente cuál es la diferencia entre el examen imparcial de la persona y la injusta «acepción» de ella. «Cuando uno», se nos advierte, «coloca a otro en una cátedra por la suficiencia de su saber, *no* hay entonces consideración de persona», aunque por otra parte se «considere» y pruebe con todo el rigor que haga falta al candidato en cuestión. «Pero si lo que se mira al conferir algo a alguien no es aquello por razón de lo cual eso que se le confiere le resultase proporcionado o debido, sino únicamente el que se trate de un individuo determinado, por ejemplo, de Martín o de Pedro, sí que se da en tal caso la acepción de persona». O también: «cuando uno da a otro una prelacia o un magisterio por ser ese otro rico o estar emparentado con él, hay acepción de persona». Por lo demás, el escueto realismo del Santo deja abierto el eterno y libre campo de la experiencia a la tarea de fijar la aptitud y dignidad que cada caso pueda requerir; la imposibilidad de establecer de una vez por todas dicha fijación es algo que viene impuesto por la misma realidad. Por eso observa Tomás que cualquier intento de definir la aptitud abstractamente y «en sí», *simpliciter et secundum se,* sería improcedente; porque muy bien puede darse el caso, aun tratándose de un cargo espiritual, de que el que es menos santo y menos sabio pueda empero desempeñar mejor su cometido en orden al bien común por su más grande energía o por su mayor diligencia en las cosas del siglo. Esta observación es fruto de la misma sabiduría práctica que inspira al libro sobre la amistad del abad cisterciense Aelred von Rieval, en cuyas páginas se dice que los cargos públicos no deben ser dispensados por otra razón que la aptitud para ejercerlos; pues Cristo *no* hizo al discípulo amado cabeza de su Iglesia.

De la exclusiva competencia de la *prudentia regnativa* o pruden-
cia gubernativa y de la justicia distributiva es, por consiguiente, la misión de reconocer la verdadera «dignidad» y distribuir los cargos y honores en justa proporción a la *dignitas* efectivamente poseída, es decir: de guardar e imponer, aunque se mire a la persona, la igualdad de la justicia, la cual igualdad no se vería menos lesionada por la acepción de la persona que por el procedimiento de tratar igual a todos, de conformidad con un esquema que omitiese toda diferencia.

Establecer el justo acuerdo entre el punto de vista de la aptitud
y dignidad, en cada caso distintas, del ser humano, y el criterio de la igualdad natural de todos los hombres (porque también hay una dignidad que corresponde por igual a *todo* portador de figura humana); llegar a un enlace entre ambos aspectos es una exigencia casi imposible de cumplir. Tal vez pueda decirse que se necesita para ello algo más que el esfuerzo del hombre, que hace falta aquí del «favor del destino» y la «afortunada providencia» de poderes sobrehumanos.

En la obra de experiencia platónica hay un pasaje en el que se expone memorablemente esta cuestión. El hombre de Estado precisa ante todo, advierte Platón, considerar ese tipo de justicia por cuya virtud recibe cada cual proporcionalmente lo mismo, habida cuenta, empero, de su desigual capacidad; ello no obstante, y a fin de precaver el estado de internas disensiones, no hay más remedio que otorgar también de tiempo en tiempo un margen a la igualdad estricta, la «llamada» igualdad, dice Platón; de esta forma el hombre de Estado ha de hacer ocasionalmente uso de la igualdad de la suerte, al tiempo que se apresta sin duda a implorar en sus oraciones, «de Dios y de la buena fortuna», que tengan a bien procurar que caiga la suerte del lado que sea más justo.

¿Quién podrá decir cuánto esconde de ironía este pensamiento
platónico, cuánto de duda y cuánto también de confianza en los designios de los dioses?

VII LOS LIMITES DE LA JUSTICIA

Deudas impagables

La vida en común exige por naturaleza, según quedó establecido en anteriores páginas, que los hombres no cesen jamás en su tarea de contraer mutuas obligaciones y darles recíproca satisfacción; de esta suerte el equilibrio está siendo siempre nuevamente perturbado y vuelto a restablecer. En este restablecr, pagar y cumplir las obligaciones contraídas, consiste cabalmente el acto de la justicia.

Lo que ahora resta por decir es que no es posible poner al mundo en orden por la sola acción de la justicia. El mundo histórico no está constituido de forma que fuese posible establecer plenamente el equilibrio por la reparación y el pago de las deudas. La no desaparición del deber y del pagar es esencial al estado efectivo del mundo.

Esta proposición encierra una verdad que tiene dos caras. Lo que *en primer lugar* enuncia es que hay deudas que, por naturaleza, excluyen la posibilidad de su plena satisfacción, por muchos que sean los esfuerzos del deudor para cancelarlas. Pero si por justicia se entiende el dar lo que se debe, *debitum reddere,* habrá que decir que hay relaciones de obligatoriedad o de débito en las cuales jamás podrá tener cumplimiento la justicia. Ahora bien: las relaciones que

se caracterizan por una tal desproporción son precisamente aquellas que determinan desde su raíz la existencia humana. Es natural que sea el justo, que tiene firme y constante voluntad de dar a cada uno lo suyo, el que experimente por particular agudeza esta desproporción, esta desigualdad que ningún género de medida podría determinar.

Religión, piedad, respeto

Innecesario será advertir que nos estamos refiriendo aquí sobre todo a la relación del hombre a Dios- «Todo lo que pueda ser dado a Dios por el hombre, es algo debido; pero jamás se podrá llegar en ello a la igualdad, de manera que alcanzase a dar el hombre tanto cuanto debe». No quiere esto decir que sea el hombre una pura nada ante Dios. En cierto sentido, advierte Tomás, hay algo que le es debido y «adeudado» por Dios al ser humano: algo hay que le corresponde al hombre «por razón de su naturaleza y condición»; bien es verdad, de otra parte, que esta naturaleza ha sido creada, lo que significa que no es cosa debida por razón de nada que no fuese el propio Dios. «La obra de la justicia divina supone siempre la obra de la divina misericordia y se funda en ella». No se tome esta frase por una simple idea piadosa. No es ni más ni menos que una descripción exacta de la situación del hombre frente a Dios, cuyo rasgo más esencial consiste en que *anteriormente* a todo requerimiento humano, anteriormente incluso a la posibilidad del mismo, se está dando el ser donado, una donación, por cierto, que jamás podría ser «devuelta», pagada, «merecida» ni restituida. Nunca puede decir el hombre a Dios: estamos en paz.

De este modo la *«religión»*, considerada como actitud humana, guarda relación con la justicia. De hecho Tomás se ocupa de la *religio* en el Tratado de la virtud de la justicia. El sentido de esta relación o implicación, cuyo reconocimiento ha valido al Santo ser

ocasionalmente censurado (por supuesto intento de «subordinar» la religión a una de las virtudes adquiridas), se puede explanar diciendo que la estructura íntima del acto religioso no es susceptible de ser entendida hasta tanto no haya cobrado conciencia el hombre, habida cuenta de su relación a Dios, de esa «irreparable» desproporción que consiste en la existencia de un *debitum* que, por naturaleza, no puede ser cancelado ni anulado merced al esfuerzo del hombre, por heroico que éste sea. Tal vez, pienso yo, pueda tener la suerte el hombre contemporáneo de volver a percibir la realidad y el sentido del *sacrificio* del culto como acto religioso fundamental, si se aproxima a dicha realidad por el camino, tan poco transitado, del concepto de justicia y de la restitución de lo debido. De ese modo será más fácil entender por qué el ofrecimiento de sacrificios es un deber inherente a la naturaleza humana en cuanto *creatura;* Tomás ha dado efectivamente fórmula a dicho deber con estas palabras: *«oblatio sacrifica pertinet ad ius naturales,* la ofrenda del sacrificio es una obligación de derecho natural. Esta realidad, repito, resulta más fácilmente concebible después de introducida la idea del *debitum impagable,* vale decir, la idea de una deuda que tiene efectiva vigencia, pero que excluye por principio la posibilidad de su adecuada satisfacción. Tal vez de este modo se alcance a percibir asimismo siquiera un atisbo de la *sobreabundancia* que entraña por naturaleza el acto religioso. Esta sobreabundancia procede de la incertidumbre y de la impotencia: como no es posible hacer lo que «propiamente» habría que hacer, *de ahí* el intento irracional, por así decirlo, de «satisfacer» pese a todo y como sea; de ahí, por ejemplo, lo excesivo del sacrificio: la aniquilación, la muerte, la destrucción por el fuego.

Cuando Sócrates dice en el *Gorgias,* haciendo gala de una desmesura nada «antigua», harto difícil de comprender, por cierto, part su momento histórico, pues seguramente andará descaminado el qué pretenda tomarla por mera paradoja irónica; cuando Sócrates dice que el que haya cometido una injusticia debe hacerse azotar y en-

carcelar, y no vacilar en dirigirse al destierro o en aceptar la pena de muerte, procurando en todo caso incluso ser el primero de sus acusadores, «por tal de verse libre del más grande de los males, de la injusticia»; al hablar en tales términos, este ateniense que de tan incomparable manera caminó en pos de la justicia se inspira en la misma y fundamental perspectiva que llevó al Doctor de la cristiandad occidental a hablar por su parte del *excessus poenitentiae,* del exceso que caracteriza a la verdadera penitencia. En la *Summa theologica* se plantea Tomás la objeción (aunque no sea tanto ésta como su solución lo que aquí nos interesa) de que la penitencia y la justicia son cosas totalmente distintas, ya que ésta impone el medio de la razón, mientras aquélla se funda cabalmente en un *excessus.* La respuesta a esa objeción es que en determinadas relaciones fundamentales, como, por ejemplo, en la relación del hombre a Dios, no es posible restablecer la igualdad (entre deuda y pago) que propiamente implica el concepto de justicia; por eso el deudor procura hacer entrega de cuanto está en su mano dar: «aunque esto no será suficiente en un sentido absoluto *(simpliciter),* sino sólo en la medida en que el superior se digne a aceptarlo: tal es lo que se significa por el exceso característico de la penitencia», *«hoc significatur per excessum, qui attribuitur poenitentiae»* . Este *excessus* se nos aparece así como un rasgo típico de todo acto propiamente religioso, del sacrificio, de la oración, de la entrega. Es el intento de responder lo más «adecuadamente» posible al hecho de una relación de débito que es «inadecuada» de por sí, ya que no puede ser jamás satisfecha con una clara *restitutio.*

Aquí se pone de manifiesto hasta qué punto la «justicia» es sencillamente un absurdo en el campo religioso, donde no hay el menor lugar a reclamar contraprestación alguna, cual es, por ejemplo, el pso del que dice: «yo ayuno dos veces en semana y doy el diezmo de cuanto poseo» (Le ,); sino que más bien deberíamos tener por norma: «cuando hubiereis hecho todo lo que se os ordenó, decid: siervos inútiles somos» (La ,).

Después de hablar de la religión, trata Tomás también de *U pietas.* La correspondencia de este término con el vocablo foráneo «*Pietat*» (= piedad) dista mucho de ser exacta, lo que no deberá olvidarse cuantas veces las necesidades de expresión nos fuercen a recurrir a ella en las siguientes líneas. La piedad implica asimismo la existencia de una deuda que excluye por naturaleza la posibilidad de su total satisfacción. Tampoco se deja realizar como actitud humana, a no ser que se conciba en ella al hombre como sujeto de una relación de débito que ningún pago, por elevado que fuese, sería capaz de cancelar. Tal sucede con la relación en que se encuentra el hombre respecto de sus progenitores: «no es posible dar a los padres una compensación equivalente a la deuda que tenemos contraída con ellos; por eso la piedad se vincula a la justicia», la cual vinculación no quiere decir sino que sólo el justo, afanoso de imponer por doquier el equilibrio de la deuda con su satisfacción, experimenta verdaderamente la imposibilidad de restituir en este caso y «se dirige al corazón». La piedad presupone la justicia como virtud.

El que acometiere el intento de volver a hacer de esta virtud de la piedad un elemento efectivamente operante de la norma humana (porque es fuerza confesar que, por lo común, *no* se mira hoy a la piedad como indiscutible ingrediente del recto ser del hombre, de suerte que la falta de ella en un sujeto fuese tenida por inequívoca señal de «desorden»); el que emprendiere el ensayo de rehabilitar esta virtud no tendría más remedio que empezar por la restauración de un supuesto, el cual consistiría en que pudiera llegarse a tener la experiencia de que la relación de los hijos para con los padres no se deja, efectivamente, cancelar por ningún género de prestación. En una palabra: sería preciso que fuese restaurado el orden familiar, y ello tanto en la realidad como en el universo de valores del pueblo. Ni que decir tiene que por «orden familiar» no se entiende únicamente la relación entre padres e hijos. Sin el mencionado supuesto, carece de sentido esperar que la íntima experiencia de una deuda impagable tenga por fruto la actitud de la piedad.

Lo que Santo Tomás tiene a la vista al hablar de la piedad no es solamente la relación del hombre con sus padres, sino también su relación con la patria: «A quienes más debe el hombre después de Dios, es a sus padres y a la patria; de donde se sigue que así como el rendir culto a Dios pertenece a la religión..., así también corresponde a la piedad el rendir culto a los padres y a la patria» Ensayemos considerar en toda su amplitud la deuda que tiene el hombre con su pueblo: pensemos en el bien que supone el idioma, con la inagotable sabiduría que éste entraña; pensemos en el margen de seguridad que proporciona el orden jurídico; en la participación en la poesía, la música y las artes plásticas, como irreemplazables posibilidades de establecer contacto con el corazón del universo; pensemos en la participación en cuanto en general se entiende o puede entenderse por «bien común» de un pueblo... Aun así nos resulta difícil hacernos a la idea de que el «rendir culto a la patria», *cultum exhibere patriae,* debe figurar a título de pieza obligada en la imagen del hombre verdaderamente humano. El que, prosiguiendo en estas reflexiones, repare en que semejante dificultad no se dejaría vencer por una simple decisión, en que lo que aquí está en juego es algo más que la buena o mala voluntad o la renuncia del individuo, ese tal empezará a darse cuenta del grado de profundidad que verdaderamente ha alcanzado el proceso de decadencia del canon occidental del hombre y la comunidad.

Ello se ve más claramente aún en el tercer concepto que sitúa Tomás junto a la *religio* y la *pietas.* También denota este concepto una actitud humana que responde a la realidad fáctica de una deuda impagable. Es la noción de «observancia», *observantia.* El hecho de que tampoco en este caso dispongamos de una palabra fresca, que proceda del lenguaje vivo y realmente hablado, para designar con icierto el concepto en cuestión, es elocuente indicio de que la significación mentada por ese concepto nos ha llegado a ser extraña. Pero, ¿cuál es esa significación? Lo que aquí se significa es el respeto, Interiormente vivido y exteriormente manifestado a la par, a aquellas

personas a las que distingue un cargo o una dignidad especial Basta prestar atención al irónico acento que suele acompañar hoy a las palabras «dignidad» y «funcionario» para percibir al punto cuan lejos está de nosotros la idea que la moral de Occidente plasma en el concepto de «observantia» como parte esencial del canon del hombre y de la comunidad. Lo que con este concepto se nos dice es que no hay un solo ciudadano en la comunidad que pueda pagar en la misma moneda lo que vale la *virtus,* entendiendo por tal la facultad tanto moral como espiritual de administrar rectamente un cargo. Porque del ejercicio de esta facultad se sigue por parte del ciudadano una deuda que no admite adecuada satisfacción. La existencia privada del individuo se desarrolla y transcurre a expensas de la justa administración de los cargos públicos: del cargo de juez, del de catedrático, etc.; pues sólo merced a esa Administración tienen posibilidad de vivir en una sociedad ordenada los miembros singulares que la componen. De ahí que se encuentre el individuo frente al funcionario en la situación de una deuda que no se puede cancelar por un «pago»; cabalmente es esto lo que se expresa y manifiesta en el honor que el primero rinde al segundo, en el «respeto». La objeción de que hay también malos funcionarios o funcionarios inútiles no tendría aquí mucho peso. La respuesta de Tomás es que lo que en los funcionarios se honra es el cargo y también la comunidad que dirigen .

A la base de esta idea opera una imagen del hombre para la cual el hecho de que el uno dependa del otro es algo obvio en sí mismo y no supone en lo más mínimo nada vergonzoso ni lesivo de la dignidad de la persona. En cualquier caso, y dada la efectiva realidad

del mundo humano, no es posible concebir una comunidad ordenada sin una dirección y, por consiguiente, sin dependencia; ello es válido tanto para la familia como para el Estado, trátese de la democracia o de la dictadura. Hay ciertas estructuras formales que no pueden menos de permanecer operantes en todo tiempo y lugar; justa o injustamente, han de verse realizadas. De acuerdo con ello, y a la vista del puesto que ha dejado vacante la pérdida de la «observancia» —proceso éste, a su vez, cuyo malintencionado desencadenamiento no ha carecido de motivos—, tal vez no fuese inoportuno preguntar si no ha prosperado en la mencionada vacante esa sucia y degradada forma de la relación de subordinación, basada en el mutuo desprecio, a la que la jerga de esta época da el nombre de «comisión».

Sólo el justo está dispuesto a hacer más de lo debido

Hasta ahora hemos venido considerando tan sólo una de las dos caras que ofrece la tesis más arriba enunciada de que el mundo no se deja poner en orden por la sola acción de la justicia. Este primer aspecto de la cuestión se puede formular, según hemos visto, diciendo que hay deudas y deberes que excluyen por naturaleza la posibilidad de una satisfacción o un pago adecuados. A lo cual debe añadirse que únicamente el hombre que se esfuerza por dar a cada uno lo suyo, vale decir, el justo, experimenta en toda su radicalidad pareja insuficiencia, a la que no obstante pretende superar por alguna suerte de «exceso». Al proceder a\ la entrega del *debitum* tiene clara conciencia de que en ese sentido jamás llegará a hacer lo que en rigor está obligado a hacer. Esta es la causa de que se vincule al elemento racional, que es típico de la justicia, ese oiro elemento de exceso y de inutilidad, por así decirlo, que caracteriza a la *religio,* a la *fictas* y a la *observantia.* Cabalmente por ello constituyen asimismo estos tres conceptos una abominación para el pensamiento racionalista.

Aquí se perfila una *segunda* posibilidad de interpretar la referida tesis enunciativa de los «límites» de la justicia. Desde otro punto de vista, el sentido de esa tesis es susceptible de ser explicado advirtiendo que, si no se quiere infligir serio perjuicio al normal curso de la vida, es preciso estar preparado incluso a dar no solamente lo que se debe, sino también lo que, estrictamente hablando, no se está obligado a dar (no se confunda, pues, esta segunda interpretación de la misma tesis con la primera y hasta ahora considerada, según la cual, no lo olvidemos, hay cosas que, en el sentido estricto, son debidas y, sin embargo, el hombre es incapaz de darlas).

Precisamente es aquí también el justo —y en tanta mayor medida cuanto mayor es la intensidad con que experimenta la susodicha insatisfacción, cuanto mayor es la lucidez con que se sabe sujeto pasivo de donación, obligado ante Dios y ante los hombres— el único que es capaz de estar dispuesto a dar aun lo que no se debe. Sólo él se aviene de buen grado a entregar lo que nadie podría forzarle a dar. Hay, ciertamente, prestaciones que jamás admitirían ser objeto de coacción y, sin embargo, son, en un sentido estricto, cosa debida, como, por ejemplo, el decir la verdad. También el dar las gracias es rigurosa obligación de justicia, aun cuando excluya por naturaleza la posibilidad de coacción. No obstante, el «estar agradecido» y el «dar las gracias» no es lo mismo que el «pagar» y el «expiar», por cuya razón observa Tomás, citando a Séneca, que el que procura devolver con excesiva presteza los beneficios es deudor contra su voluntad y, por ello, un ingrato

Una vez más repitamos que precisamente es el hombre que pugna por la realización de la justicia el que experimenta, según enseña Tomás, que no sólo es necesario el cumplimiento y prestación de lo propiamente debido, sino que también es preciso dar otro género de cosas, entre las que se cuenta, por ejemplo, la liberalidad. También es indispensable hacer uso de la *«afjabilitas»,* de la «afabilidad», si se quiere librar a la convivencia entre los hombres del riesgo de hacerse inhumana. Por la *ajfabilitas* no se entiende ni más ni menos

que la amabilidad en el trato cotidiano. Es obvio que esta «virtud», asimismo ordenada por Tomás a la justicia, no consiste en nada que en rigor le esté debido al otro ni puede tampoco ser objeto de exigencia ni reclamación estricta. Sin embargo, cuando ella falta, no pueden convivir los hombres «con alegría» *(delectabiliter).* Pero «así como es imposible la vida social del hombre sin la verdad, así también lo es sin alegría»

Sin temor ninguno a equivocarme imagino la normal reacción que han de provocar estas razones en un joven de nuestro tiempo. Presumiblemente respondería con la más sincera negativa de adherirse a ellas, llevado de la gran simpatía que de inmediato le inspira el más duro y lacónico estilo de la vida contemporánea. A juzgar por las apariencias, la tendencia a reaccionar en este sentido penetra el ambiente con tal intensidad, que resulta difícil sustraerse a sus solicitaciones. Sin embargo, y para ser exactos, es esta reacción y no la antigua teoría de la justicia la que merece ser tachada de irreal y de «romántica». A ello se debe asimismo la extrema dificultad que hoy ofrece el acercamiento a la referida teoría. No obstante, tal vez no fuese ilegítimo contemplar el imaginario supuesto de que uno de esos jóvenes, tras comprometerse a reprimir toda inoportuna y precipitada objeción al respecto, y limitándose sencillamente a concedernos su atención, nos acompañase hasta la extracción de la última consecuencia en nuestro desarrollo de la norma de la justicia. ¿Habría que excluir de antemano la posibilidad de que el que así nos atendiera llegase a ver claramente hasta qué punto ese romántico laconismo no es en verdad otra cosa que pobreza, mientras que lo que realmente está en marcha es el creciente proceso de devastación y esterilización de la sociedad? ¿Por ventura no podría antojársele plausible que las múltiples formas de asociación de las que es capaz el hombre, cuando es «justo», constituyen cabalmente la riqueza del aer humano y de la humana convivencia?

«Justicia sin misericordia es crueldad»

El exclusivo cálculo de lo debido torna fatalmente inhumana a la vida en común El dar aun lo que no se debe es una necesidad que el justo ha de tener sobre todo en cuenta, dado que en este mundo la injusticia es cotidiana manifestación. Comoquiera que no pueden evitar los hombres el verse forzados a prescindir de lo que les corresponde, pues que otros se lo retienen en contra de la justicia; comoquiera asimismo que ni aun en el supuesto de que todo el mundo fuese fiel a sus compromisos y de que sobre nadie pesara ya una estricta obligación de justicia, dejarían de seguir subsistiendo la indigencia humana y la necesidad de ayuda, ***de ahí*** que no parezca decoroso por parte del justo limitarse al estricto cumplimiento de su deber. Es cierto, como advierte Tomás, que «la misericordia sin la justicia es madre de la disolución»; pero también lo es que «la justicia sin misericordia es crueldad»

Aquí volvemos a rozar la interna limitación de la justicia: «El propósito de mantener la paz y la concordia entre los hombres mediante los preceptos de la justicia será insuficiente, si por debajo de estos preceptos no echa raíces el amor»

FORTALEZA

«La gloria de la fortaleza depende de la justicia».

(Summa theologica, -, , ad).

I. INTRODUCCIÓN

La interpretación falsa lleva a su falseamiento

Las interpretaciones falsas o defectuosas de la realidad del ser conducen por necesidad interna al establecimiento de fines falsos y a la forjación de ideales inauténticos. Pues así como no hay deber que no tenga su fundamento en el ser, así también las imágenes normativas del obrar hunden todas sus raíces en el conocimiento de la realidad.

Es ésta una ley que rige con absoluta universalidad. De ahí que el liberalismo ilustrado —esa vasta y complicada trama, esquemática en el fondo, de torcidas visiones del hombre, a la que debe su típica impronta el siglo que hoy se va tornando, tras paulatino empalidecimiento, en definitivo pasado— no pudiera menos de verse inexorablemente compelido a urdir por su parte una caricatura de la Imagen moral del hombre que contradice a lo real.

Esta caricatura se nos muestra como el falseamiento y, sobre todo, la disolución del contenido de aquellos conceptos en los que la cristiandad occidental se había habituado a cifrar el paradigma del hombre bueno: prudencia, justicia, fortaleza y templanza.

Prudencia: Más que conocer, decidir rectamente

Para la teología clásica de la Iglesia, la *prudencia* es el modo que tiene el hombre de poseer, mediante sus decisiones y acciones, el *bonum hominis* o bien propiamente humano, el cual no es otra cosa que el *bonum rationis* o bien de la razón, o lo que viene a ser lo mismo: la verdad. La prudencia es, entre las virtudes cardinales, la que goza del más alto rango; la objetiva mirada que lanza al ser de las cosas garantiza la conformidad de la acción a lo real; y precisamente es en esa su conformidad con lo real donde encuentra la acción, lo mismo en el orden de la naturaleza que en el de la gracia, la marca de su bondad. Por la prudencia conoce el hombre las leyes eternas que Dios ha dictado al universo, las reconoce como obligatorias y las «vuelve a implantar». La participación irracional, puramente receptiva, de la criatura en las leyes constitutivas de la creación, encuentra, merced a dicha virtud, su complemento en el co-planeamiento activo del ser espiritual. En el «saber directivo» de la prudencia alcanza a plasmarse en verbo la realidad misma, juntamente con el sentido o dirección de su devenir. Y de este verbo imperativo de la prudencia («sin la que ninguna virtud sería tal»), de esta palabra pregnante de realidad y configuradora de las restantes virtudes, pende el ámbito entero del comportamiento ético: bueno es lo que es prudente; porque la virtud a la que toca determinar qué sea lo bueno y qué lo malo es la virtud de la prudencia. Pero el determinar a su vez qué sea lo prudente corresponde ya a «la cosa misma», *ipsa res*, es decir, a la realidad y, a través de ella, a Aquel que la ha creado. De esta suerte la teoría cristiana de la vida hacft callar al hombre con su «subjetividad», a fin de que perciba las ñor-, mas establecidas en el universo creado (al que pertenece y en cuyo centro ha de cumplir la misión encomendada a su esencia) *y* puede así concurrir libremente a su efectiva aplicación, pues sólo el que

guarda silencio está en disposición de escuchar, como sólo lo que es invisible se transparenta a la visión.

La Ilustración liberal y racionalista ha seccionado, empero, el vínculo del hombre con la realidad objetiva, creyendo poder invertir la relación esencial del sujeto (creado) al objeto, y, en consecuencia, la que guarda la criatura con el Creador. El cristianismo y la razón natural enseñan que mientras la medida de la creación se encuentra en el espíritu de Dios, el espíritu del hombre es inmediatamente medido, en cambio, cuando conoce, por el ser de lo creado, si bien luego puede erigir, por su parte, el conocimiento así adquirido del ser en «medida» del obrar moral (precisamente en esta labor de forja que, sin dejar de mantenerse fiel a la esencia de lo real, refunde el conocimiento «mensurado» por el ser en imperio «mensurante» del obrar, estriba la función de la prudencia). Pero la verdad que tal enseñanza encierra se vio metamorfoseada en la herejía de que la subjetividad humana es la «medida» y el centro «mensurante» de la realidad. Con ello se destruyó hasta la posibilidad misma de concebir en su sentido original la virtud de la prudencia, apareciéndosenos entonces ésta ora como la función formal, vacía de contenido, de la conciencia «autónoma», ora como la accesoria legitimación «ideológica» de intereses egoístas de la voluntad, cuando no degeneró en el subjetivismo de una razón razonante «sorda», en el literal sentido de la palabra, carente por entero de realidad y falta, en consecuencia, de todo poder configurador auténtico. A todas estas caricaturas de la verdadera imagen de la prudencia (cuyo sentido se encierra en estas dos afirmaciones, a saber: que el obrar sólo es bueno y sano cuando tiene por base un conocimiento verdadero, y que el conocimiento sólo es verdaderamente tal cuando es un reflejo de la realidad objetiva); a todas estas caricaturas de la prudencia responde, y no por azar, la devastadora contrapartida de un irracionalismo que no se limita a librar tan sólo batalla contra la máscara del espíritu y del dominio espiritual, sino que declara también la guerra a la primacía del espíritu que conoce y que dirige con verdad.

Justicia: Más que la virtud de la compensación, el principio estructural de la sociedad

Fiel a su ascendencia nominalista, el liberalismo ilustrado es partidario del individualismo. Los individuos, «libres», «autárquicos» y «sujetos de iguales derechos», polarizan su atención al punto de hacerle olvidar la realidad no menos originaria de las estructuras comunitarias de la sociedad, cuya esencia pretende derivar de las «relaciones», la «acción recíproca» o los contratos de esos mismos individuos, anteriores a ellas en el orden de lo real. El «contrato» es, sobre todo (y preferentemente el rescindible a corto plazo), el concepto que ocupa el centro mismo de la doctrina de la sociedad y de la ética «social» del liberalismo. De semejante simplificación de supuestos se sigue por interna necesidad que la norma ética de toda convivencia humana: la *justicia,* es insensatamente compelida a refugiarse en los angostos límites de una parte de sí misma: la justicia conmutativa *(iustitia commutativa),* virtud cuya exclusiva misión consiste en velar por el equilibrio de los intereses contractuales y el mercado.

Para la metafísica cristiana de lo social, en cambio, la comunidad de vida humana presenta una mayor riqueza de estructura, pues comprende fenómenos más variados y complejos que la simple vida de relación interindividual susceptible de ser ejercida por los distintos sujetos particulares. La sociología cristiana no se dejará reducir jamás a mera «doctrina de la relación» entre individuos. Y por lo que hace a la ética social cristiana, es bien notorio que no se le oculta que por encima de la modalidad conmutativa de la justicia tienen vigencia otras formas específicas de esta misma virtud: la justicia «distributiva» *(iustitia distributiva)* y la «legal» *(iustitia legáis).*

La justicia conmutativa versa sobre la relación de los individuos con los individuos, de las personas privadas con las personas privadas» de las partes con las partes. Mas comoquiera que la metafísica cristiana de lo social reconoce, según ya queda dicho, no menos «efec ti va» realidad a la comunidad que a los individuos, a las figuras del derecho público que a las personas privadas, al todo social que a las

partes, la lógica nos invita a extraer de pareja verdad esta luminosa consecuencia: que para la aludida doctrina social no se dan tan sólo las relaciones entre individuos *(ordo partium ad partes),* sino también las relaciones no menos reales de la comunidad con el individuo *(ordo totius ad partes)* y del individuo con la comunidad *(ordo partium ad totum).* A la relación de la comunidad con el individuo responde la justicia «distributiva»; y a la del individuo con la comunidad, la justicia «legal». El mandato de la justicia «legal» denuncia la obligación que tiene el individuo de procurar el bien común, que es un bien cualitativamente distinto de la suma de los bienes individuales. El mandato de la justicia «distributiva» establece la obligación real que pesa sobre la comunidad, y muy especialmente sobre el poder estatal, de procurar el bien de los individuos. Típico rasgo del individualismo del pasado siglo es el haber tratado de concebir al Estado, el más eximio y competente sujeto realizador del bien común, como una «sociedad» fundada en contrato o como una transición, que se anula a sí misma' hacia una «sociedad» sin Estado, ocultando así la diferencia cualitativa que separa al bien común del individual. De este modo se esfumó —primero en la concepción teórica de la realidad, y luego, como es bien sabido, en la vida real de la sociedad y del Estado— la posibilidad, nada desdeñable, de hacer patente la obligatoriedad de la ordenación dictada por ambas formas superiores de justicia, tanto la «legal» como la «distributiva», y de imponer su cumplimiento: el principio de la sociedad-contrato, ya definido como «interés» por Lorenz von Stein, pasó a ser el fundamento de toda la vida social, sin excluir al Estado. La doctrina social cristiana ha combatido tenazmente estas mutaciones de sentido que contradicen la esencia misma de las cosas. Hoy se ve forzada a sostener una guerra de doble frente, desde que, por reacción contra el Individualismo, ha surgido un «universalismo» extremo que postula ll negación de los derechos originarios de la persona individual, y trata de probar, en un intento no del todo inconsecuente, que la *hstitia conmutativa* es un «dislate» individualista «enteramente desprovisto de viabilidad».

Fortaleza y templanza suponen la existencia del mal

Ciertamente la imagen del hombre forjada por el liberalismo implica un falseamiento general de las cuatro virtudes cardinales; pero lo que más lejos quedó, sobre todo, del alcance de esa imagen fue el entendimiento y la custodia del sentido original de las virtudes «fortaleza» y «templanza». Cegado por su concepto burgués, optimista y mundano de la vida, el hombre ilustrado, que creía «muy confiadamente» hallarse «en su casa» «en este mundo interpretado» (R. M. Rilke), no podía llegar al conocimiento del supuesto real sobre el que se asientan esas dos virtudes. Este fundamento real, sin el que ni la fortaleza ni la templanza podrían ser concebidas en su pleno sentido de hábitos laudables, es el hecho metafísico de la existencia de la iniquidad: del mal humano y del mal diabólico, del mal en la doble figura de culpa y de castigo, es decir, del mal que hacemos y del mal que padecemos. El hombre del liberalismo ilustrado no es capaz de conocer ni menos aún reconocer esta verdad fundamental; se lo impiden su mundanidad decidida, su incondicional optimismo por esta vida y su aburguesamiento metafísico, nacido de aquélla y de éste; aburguesamiento que, en su angustiado afán de seguridad, «pretende verse libre de la fortaleza» . Sólo en forma insuficiente podía tomar contacto la razón natural con el corazón, velado de tiniebla, de la esencia del pecado. Únicamente la fe alcanza conciencia del enigmático abismo de la culpa creada (porque el orden sobrenatural no sólo aporta más elevadas posibilidades de felicidad, sino también abismos más hondos de tristeza). Y la verdad que la Iglesia enseña, según la cual el hombre «natural», es decir, todavía no unido a Cristo, yace caído por causa del pecado original «bajo el dominio de Satán», es una verdad que el optimismo puramente «natural» y la obstinada y convulsa voluntad de seguridad no sabrían contemplar en su comprometedora evidencia a no ser a costa de anularse a sí mismos.

«Moderación»: Privatización de la templanza

El sentido de la virtud de la templanza o *temperantia* sólo puede ser captado si se admite que el hombre, juntamente con su santidad original, perdió también su «integridad» o *integritas*, el transparente orden interior de su naturaleza. Sólo suponiendo que es posible una rebelión, contraria al ser, de las fuerzas subordinadas del alma contra el gobierno del espíritu y que dicha rebelión es conocida en su posibilidad, puede ser la «moderación» una virtud. La negación o la ignorancia de este supuesto por parte del liberalismo había de conducir forzosamente a una liquidación del verdadero sentido de la *temperantia*. Por otra parte, es manifiesto que se ha llegado, sobre todo en la «burguesía cristiana», a una sobrevaloración verdaderamente irreal de esta virtud; hasta el punto de que el uso vulgar del lenguaje ha constreñido casi por entero a los límites de la región parcial de la templanza la significación, mucho más amplia, del concepto general de moralidad; de ahí la acepción accesoria, irónica y peyorativa que suele vincularse al empleo de la voz «moralidad» y que está motivada por el espectáculo de la práctica que el pequeño burgués ejercita de la referida virtud. Esta sobrevaloración del combate atemperador de la pasión desordenada, esta «privatización» de lo ético, es, sin duda alguna, fruto del espíritu individualista. Para la teología clásica de la Iglesia la *temperantia* es la última e ínfima de las cuatro virtudes cardinales. A título de fundamento de este juicio de valor se nos consigna expresamente la circunstancia de que dicha virtud ya tan sólo referida al hombre singular; juicio de valor, por lo demás, que en modo alguno implica, como es obvio, el más leve menoscabo del luminoso rango de la castidad, ni tampoco la ignorancia de lo vergonzoso del desenfreno.

Fortaleza: La virtud del «bien arduo»

El poder del mal se anuncia en su terribilidad. Combatir este poder que aterra —ya sea resistiéndolo, ya atacándolo, *sustinendo et*

aggrediendo— es misión de la *fortaleza,* que precisamente constituye, como dice Agustín, ín «testigo incontestable» de la existencia del mal.

£ liberalismo ilustrado es ciego para el mal en el mundo: lo mismo para el demoníaco poder del *adversarius diabolus,* el «enemigo malo», que para ese otro poder, henchido de misterio, de la ofuscación del hombre y la perversión de su voluntad. En el peor de los casos, no le parece el poder del mal tan «seriamente» peligroso como para que no sea posible «tratar» y «discutir» con él. En la imagen del mundo del liberalismo se extingue el «no» inquietante, inexorable y despiadado, que es para el cristiano una realidad evidente. La vida moral del hombre es falsamente transmutada en una ingenuidad aheroica y sin riesgo; el camino de la perfección se nos aparece así como un «despliegue» o «evolución» de tipo vegetal, que alcanza su bien sin necesidad de combatir.

La piedra angular de la teoría cristiana de la vida es, por el contrario, el concepto de *bonum arduum* o bien arduo, cuyo radio de acción trasciende el de la mano que se extiende sin esfuerzo. El liberalismo no puede menos de calificar de sin sentido a la verdadera fortaleza que se esfuerza en el combate, antojándosele sin remedio ser un «estúpido» el hombre que participa de semejante virtud. Hay no obstante, por otra parte, una fortaleza paradójicamente nacida del liberalismo, como consecuencia y protesta a la vez, que cree tener derecho a reclamar la corona del heroísmo para la ciega «exposición» y la total «entrega» al peligro, mientras hace alarde de la más absoluta indiferencia por saber cuáles sean los motivos de la acción.

Las páginas que siguen intentarán poner de manifestó el sentido auténtico, que es tanto como decir *cristiano,* de la virtud humana de la fortaleza.

De escaso valor sería, como podrá suponerse, el traei a cuento| opiniones de carácter personal sobre el sentido cristiano de la fortaleza. Donde primera y originariamente reside la verdad cristiana es en el magisterio de la Iglesia de Cristo; el individuo no puede poseer

esta verdad si no es vinculándose por la fe, que abre sus oídos, a la Iglesia. En nada aspira por tanto el trabajo que a continuación va a leerse a hacer valer la originalidad de su pensamiento. Más bien cabe decir que no se establece en él una sola afirmación que no pudiera estar tomada de la obra de Santo Tomás de Aquino, Doctor Universal de la Iglesia.

II. DISPUESTO A CAER

La fortaleza supone vulnerabilidad

La fortaleza supone vulnerabilidad; sin vulnerabilidad no se daría ni la posibilidad misma de la fortaleza. En la medida en que no es vulnerable, está vedado al ángel participar de esta virtud. Ser fuerte o valiente no significa sino esto: poder recibir una herida. Si el hombre puede ser fuerte, es porque es esencialmente vulnerable.

Por herida se entiende aquí toda agresión, contraria a la voluntad, que pueda sufrir la integridad natural, toda lesión del ser que descansa en sí mismo, todo aquello que, aconteciendo en y con nosotros, sucede en contra de nuestra voluntad. En suma: todo cuanto es de alguna manera negativo, cuanto acarrea daño y dolor, cuanto inquieta y oprime.

Relación implícita con la muerte

Pero la más grave y honda de todas las heridas es la muerte. Hasta las heridas no mortales son imágenes de la muerte; esta lesión extrema, este último «no» extiende la esfera de su influjo a toda negación penúltima, en la que vislumbramos como un reflejo suyo.

De este modo la fortaleza está siempre referida a la muerte, a la que ni un instante cesa de mirar cara a cara. Ser fuerte es, en el fondo, estar dispuesto a morir. O dicho con más exactitud: estar dispuesto a caer, si por caer entendemos morir en el combate.

Toda herida del ser natural entraña la referencia a la muerte' Todo acto de fortaleza se nutre así de la disposición a morir como de su raíz más profunda, por distante que un tal acto pueda parecer, visto desde fuera, del pensamiento de la muerte. Una «fortaleza» que no descienda hasta las profundidades del estar dispuesto a caer está podrida de raíz y falta de auténtica eficacia.

Martirio sin romanticismo

La disposición se manifiesta en el riesgo de la acción. El acto propio y supremo de la virtud de la fortaleza, aquel en el que ésta alcanza su plenitud, es el martirio. La disposición para el martirio es la raíz esencial de la fortaleza cristiana. Sin una tal disposición jamás se daría este hábito.

Cuando el concepto y la posibilidad real del martirio se desvanecen en el horizonte visual de una época, fatalmente degradará ésta la imagen de la virtud de la fortaleza, al no ver en ella otra cosa que un gesto de bravuconería. Pero no estará de más advertir que ese desvanecimiento puede tener lugar de múltiples modos. El pequeño burgués estima que la verdad y el bien «se imponen» «por sí mismos» sin que tenga que exponerse la persona; y esta opinión es en todo equiparable a ese entusiasmo de bajo precio que no se cansa nunca de elogiar la «alegre disposición para el martirio». Porque en uno y otro caso se diluye por igual la realidad de este acto.

La Iglesia piensa de otra forma en este asunto. Por un lado nos dice que el estar dispuesto a verter la sangre por Cristo es cosa que cae de modo inmediato bajo la rigurosa obligación del mandato divino *(cadit sub praecepto);* «el hombre tiene que estar dispuesto a dejarse matar antes que negar a Cristo o pecar gravemente». La

disposición para la muerte es, por tanto, uno de los fundamentos de la doctrina cristiana.

Pero preguntemos, por otro lado, a la Iglesia de los mártires cuál sea su opinión respecto al locuaz entusiasmo por el martirio del que acabamos de hacer mención. Leamos este conciso pasaje del *Martirio de San Policarpo,* uno de los más antiguos relatos del tiempo de la persecución (mitad del siglo segundo), enviado por la «Iglesia de Dios en Esmirna» a «todas las comunidades de la santa y católica Iglesia»: «y uno, un frigio de nombre Quinto, fue presa del terror al divisar a las fieras. Precisamente era el mismo que se había presentado voluntariamente a las autoridades después de inducir a algunos más a seguir su ejemplo. Las reiteradas exhortaciones del procónsul lograron llevarlo a la decisión de ofrendarse en silencio. Por eso, hermanos, no alabamos a los que se presentan por sí solos a los tribunales; ni es esto lo que se enseña en el Evangelio». Y San Cipriano, Padre de la Iglesia, que fue decapitado en el año , explicaba al procónsul Paternus: «nuestra doctrina prohíbe que uno se delate a sí mismo». Justamente parece haber sido suposición constante de los Padres de la Iglesia primitiva, de Cipriano a Ambrosio pasando por Gregorio Nacianceno, que los hombres a los que Dios mantiene la fuerza hasta el final son más bien aquellos que antes preferían escapar que no, fiando petulantemente en la propia resolución, dirigirse presurosos al martirio. Y Tomás de Aquino afirma, en un artículo de la *Summa* sobre lo que podríamos llamar la «alegría de la fortaleza» *(utrum fortis delectetur in suo actu),* que el dolor del martirio oculta incluso la alegría espiritual por el acto grato a Dios, «a no ser que sobreabunde la gracia y eleve con más fuerza el alma a las cosas divinas» .

Ante la áspera y nada romántica realidad que cobra expresión verbal en el rigor de estas manifestaciones, el estusiasmo fraseológico y las simplificaciones se diluyen en lo esencial. Pero sólo de ese modo queda libre la mirada para captar el sentido real de este

dato inquebrantable: que la Iglesia cuenta a la disposición para el martirio entre los fundamentos de la vida cristiana.

El recibir la herida no constituye la esencia toda de la fortaleza, sino sólo la mitad exterior de ella. El fuerte no recibe esa herida por su propia y espontánea voluntad. Si la recibe, es más bien por conservar o ganar una integridad más esencial y más honda.

Ni un solo instante se aleja de la conciencia del cristiano la certeza de alcanzar a ser partícipe, merced a las heridas recibidas en la lucha por el bien, de una integridad que se liga al centro vital del ser humano de forma mucho más próxima y entrañable que cualquier tipo de sosiego puramente natural. Pero no siempre logran los enemigos y censores del cristianismo descubrir ni estimar en su justo valor esta certeza ni el privilegiado lugar que ocupa entre las fuerzas vivas del cristiano.

Victoria mortal

El martirio se aparecía a los ojos de la Iglesia primitiva como una victoria, aun cuando también sea cierto que se le apareciese como una victoria mortal: «el que muere por la fe, triunfa; si viviera sin la fe, sería derrotado», dice, refiriéndose a los mártires, San Máximo de Turín, obispo del siglo quinto. Y Tertuliano afirma: «allí donde somos pasados a cuchillo, triunfamos; y cuando se nos lleva ante el juez, quedamos en libertad».

El que estas victorias se logren a costa de la muerte o de ser cuando menos vulnerado es una de las inconcebibles e inalterables condiciones bajo las cuales existe el cristianismo en el mundo —y quizá no sólo el cristianismo—. Tomás de Aquino parece próximo al extremo de fijar como esencia de la fortaleza el combate que esta virtud libre contra el *predominio* del mal, del que el fuerte triunfa sólo a costa de morir o de ser herido. Más tarde volveremos sobre esta idea.

El fuerte no «sufre por sufrir», ya que no desprecia la vida

Pero por este momento conviene dejar muy particularmente sentado, desde un principio, que el que es fuerte o valiente no busca ser herido por su propia y espontánea voluntad. El «sufrir por sufrir» no constituye para el cristiano menor sin sentido que para el hombre «natural». No es que vaya a desdeñar el que sufre daño por Cristo lo que pierde al ser dañado. El mártir no menosprecia la vida, pero la tiene en menos que aquello por lo que la entrega. Tomás de Aquino dice que el cristiano no sólo ama su vida con las fuerzas vitales del cuerpo, que ansian perseverar en la existencia, sino también con las energías morales del alma espiritual. Estas palabras no encierran el más leve acento de disculpa. Porque no se significa con ellas que el hombre ame su vida natural por ser «solamente hombre», sino que la ama justamente porque y en la medida misma en que es un hombre *bueno* . Y lo que se ha dicho de la vida vale asimismo para el ámbito entero de cuanto lleva consigo la integridad natural: alegría, salud, éxito, felicidad. Todas estas cosas son bienes auténticos que el cristiano en modo alguno desprecia ni de los cuales se desprende sin más, salvo para conservar bienes más altos cuya pérdida lesionaría más gravemente el núcleo esencial de la existencia humana.

No estará de más advertir que la validez de cuanto queda dicho no se ve alterada un ápice por esta otra verdad no menos indubitable: que la vida heroica de los santos y de los grandes cristianos puede serlo todo antes que el resultad» de un cálculo, precavido y ponderado, de ganancia y de placer.

No es ésta una «tensión» que pueda resolverse en un acuerdo armónico; para el espíritu finito y la vida terrena es en todo caso irreductible e insuperable. Pero no por ello se nos aparece ni más ni menos envuelta en contradicción que la palabra del Evangelio: «el que ama su vida, la perderá» (Ioh ,). Ni tampoco es cosa más enigmática que el hecho sorprendente de que Tomás de Aquino,

el pensador abierto a la realidad y vuelto al mundo, aquel al que tantas veces se ha reprochado su meridiano optimismo del más acá, sea el mismo que nos asegure que el saber que realmente penetra en las cosas creadas va acompañado de una tristeza de abismo; insuperable tristeza de la cual no hay fuerza natural alguna, ni del entendimiento ni de la voluntad, que sea capaz de librar al hombre (y tristeza de la que se nos dice en el Sermón de la Montaña: bienaventurados los tristes, porque ellos serán consolados).

Querer traspasar los límites de lo que ya no puede ser sabido es un absurdo manifiesto. Estas cuestiones sobre el sentido y la medida del sacrificio de bienes naturales desembocan inmediatamente en el impenetrable misterio de la existencia concreta del hombre: la existencia de un ser que es a la vez corporal y espiritual, y que ha sido creado, elevado, caído y redimido-

III. LA FORTALEZA NO DEBE FIAR DE SI MISMA

No se trata de «vivir peligrosamente», sino rectamente

Si la esencia de la fortaleza consiste en aceptar el riesgo de ser herido en el combate por la realización del bien, se está dando por supuesto que el que es fuerte o valiente sabe qué es el bien y que él es valiente por su expresa voluntad de bien. «Por el bien se expone el fuerte al peligro de morir». «Al hacer frente al peligro, no es el peligro lo que la fortaleza busca, sino la realización del bien de la razón». «El soportar la muerte no es laudable en sí, sino sólo en la medida en que se ordena al bien». Lo que importa no son las heridas, sino la realización del bien.

De ahí que no sea la fortaleza la primera ni la más grande de entre las virtudes, pese a ser la que exige del hombre lo más difícil. Porque no es la dificultad ni el esfuerzo lo que contituyen a la virtud, sino únicamente el bien.

La fortaleza remite, por tanto, a algo que por naturaleza es an-

terior. Es algo esencialmente segundo y subordinado, algo que precisa sujetarse a medida. Forma parte de una escala de rango y de sentido de la que no es el primer peldaño. La fortaleza no es independiente ni descansa en sí misma. Su sentido propio le viene sólo de su referencia a algo que no es ella.

«La fortaleza no debe fiar de sí misma», dice Ambrosio.

La fortaleza es nombrada en tercer lugar en la serie de las virtudes cardinales. Es cosa que saben hasta los párvulos. Pero esta seriación enumerativa no es casual; es al mismo tiempo lógica. La prudencia y la justicia preceden a la fortaleza. Y ello no significa ni más ni menos que lo siguiente: sin prudencia y sin justicia no se da la fortaleza; sólo aquel que sea prudente y justo puede además ser valiente; y es de todo punto imposible ser realmente valiente si antes no se es prudente y justo.

Tampoco será posible, en consecuencia, hablar de la esencia de la fortaleza, si no se tiene a la vista la relación a la prudencia y a la justicia implicada por dicha virtud.

Sólo el prudente puede ser valiente

Meditemos, como primera instancia, sobre el sentido de este aserto: sólo el prudente puede ser valiente. La fortaleza sin prudencia no es fortaleza.

El pasmo que despierta en nosotros semejante afirmación, no bien paramos mientes en su significado, es sintomático indicio de la medida a que ha llegado el proceso de extrañamiento que nos ha ido alejando de los luminosos fundamentos de la doctrina clásica elaborada por la Iglesia. Sólo en la actualidad se ha empezado a volver a descubrir, todavía entre vacilaciones y tanteos, el elevado rango y la jerarquía sistemática que, de acuerdo con lo expresado en el aludido aserto, corresponde a la prudencia.

La inmediata asociación de ambas virtudes, el valor y la prudencia, parece contradecir en cierto modo la idea que el hombre de nuestros días tiene de cada una. Ello se debe en parte al hecho de que el uso actual del lenguaje ha dejado de significar exactamente por la voz prudencia *(Klugheit)* lo que la teología clásica de la Iglesia entendía por *prudentia* y *discretio.* ¿En qué otra cosa pensamos al hablar de prudencia si no es en esa avisada astucia que permite al «táctico», sagaz y «ducho en la materia», eludir el trance de tener que comprometerse con riesgos de su persona, hurtando el cuerpo así no ya a las heridas, sino a la posibilidad misma de recibirlas? ¿Qué otra cosa nos sugiere la palabra que no sea esa «circunspección» engañosa, la «tranquila reflexión» a la que apela el pusilánime para poder dejar que mientras tanto se le vaya de las manos la ocasión de hacer frente al caso grave que le urge? Forzoso es que a una «prudencia» de tal cariz se le antoje que el valor es cosa imprudente y necia.

Tal vez debiera iniciarse el ensayo de elegir un vocablo alemán de distinta configuración al que usamos para significar la noción de *prudentia.* (La sociología del lenguaje ha llamado la atención sobre la circunstancia de que son cabalmente las expresiones lingüísticas que nos sirven para designar conceptos normativos de carácter moral las que antes parecen expuestas al riesgo de sufrir la pérdida de su sentido propio y primigenio, que no tarda en verse empalidecido y gastado, cuando no metamorfoseado en su mismo contrario; lo que plantearía la exigencia de someter la terminología ética a una tarea de transformación y creación idiomática que no descuidase un momento su vigilancia). En otra ocasión he propuesto hablar de «objetividad» *(Sachlichkeit)* en lugar de «prudencia» *(Klugheit),* sin que ello deba hacernos olvidar, empero, que el sentido usual de esta palabra no coincide más que en parte con el significado clásico de *prudentia-discretio.* En todo caso parece más apto para hacer mental-

mente perceptible tal significado. Algo se ha dicho ya sobre este punto al comienzo del presente libro (página s.).

Objetivo *(sachlich)* es el hombre que en su conocer y su obrar se conforma al «logos objetivo» de lo real. Pero éste y no otro es asimismo el significado propio y primario de la prudencia. Por ella es mentada la «sabiduría» de aquel al que todo le sabe tal como realmente es, *cui sapiunt omnia prout sunt* (según reza la fórmula, sencilla y grandiosa a la par, de San Bernardo de Clairvaux y de la *Imitación de Cristo).*

La prudencia tiene dos rostros. El uno —que es cognoscitivo y «mensurado»— está vuelto a la realidad; el otro —que es resolutivo, preceptivo y «mensurante»— mira al querer y al obrar. En el primero se refleja la verdad de las cosas reales; en el segundo se hace visible la norma del obrar.

Es de advertir que la relación que dice la prudencia a la realidad antecede por naturaleza a la relación que este hábito dice a la acción. La prudencia «traduce», conociendo y dirigiendo, la verdad de lo real en la bondad del operar humano. Sólo por ello alcanza a poseer el humano operar bondad objetiva: porque es a su vez susceptible de ser, a la inversa, «reducido» al conocimiento verdadero de las cosas: de la misma manera que el pecado descansa siempre — ¡pero no solamente!— en una opinión errónea sobre la esencia de lo real.

De este modo la prudencia no es tan sólo ni tan simplemente la primera en serie y rango de las virtudes cardinales, sino también, y con toda exactitud, la *genitrix virtutum*, que «genera» a las demás; es la forma intrínseca de ellas, tal como el alma lo es del cuerpo. Lo primero que se exige del hombre que actúa es que se encuentre en posesión de un saber de la realidad, y de un saber que sea «directivo», relativo a la acción; pero este «saber directivo» es lo que

constituye la esencia de la prudencia. «La prudencia es condición necesaria de toda virtud moral». Sin prudencia no hay justicia, fortaleza ni templanza. Porque las tres son mediante la prudencia.

La fortaleza es así fortaleza en la medida en que es «informada» por la prudencia. La doble significación del verbo «informar» viene muy a propósito para nuestra intención. En el lenguaje corriente de hoy, «informar» significa ante todo: instruir; pero tomado como tecnicismo escolástico y como inmediata versión del latín *informare*, lo que el verbo en cuestión significa es: dar la forma intrínseca. Ambas significaciones se cruzan en el caso especial de la relación que las dos virtudes guardan entre sí: al ser la fortaleza «instruida» por la prudencia, recibe aquélla de ésta su forma intrínseca, es decir, su esencia propia de virtud.

La virtud de la fortaleza no tiene nada que ver con una impetuosidad ciega y puramente vital (sin que ello deba hacernos olvidar, por otra parte, hasta qué punto supone esta virtud, en un grado tal vez mayor que las restantes, la salud en el orden de lo vital). El que impremeditada e indiferentemente se expone a toda suerte de peligros no es ya valiente; porque al comportarse de ese modo da a entender bien a las claras que cualquier cosa es para él, sin tener en cuenta diferencias ni pararse a meditarlo, de un valor más alto que su integridad personal, a la que por tales motivos pone en juego. Lo que constituye la esencia de la fortaleza no es el exponerse de cualquier forma a cualquier riesgo, sino sólo una entrega de sí mismo que es conforme a la razón, y con ello, a la verdadera esencia y al verdadero valor de lo real: «non *qualitercumque, sed secundum rationem*»[u]. La auténtica fortaleza supone una valoración justa de las cosas: tanto de las que se «arriesga», como de las que se espera proteger o ganar. Aquella jactancia griega a la que Pericles

dio expresión en las nobles sentencias de su discurso en memoria de los caídos, encerraba también una verdad que es propia de la sabiduría cristiana: «porque tal es nuestra condición: afrontar libremente los más grandes riesgos, después de haber pensado mucho lo que hay que hacer. Para otros, en cambio, el valor es solamente hijo de la ignorancia, mientras el pensamiento es padre de la cobardía» [M].

La prudencia da su forma esencial e intrínseca a las restantes virtudes cardinales: a la justicia, a la fortaleza y a la templanza. Pero las tres no dependen de la prudencia en la misma medida. En primer lugar, la fortaleza es informada por la prudencia de modo menos inmediato que la justicia; la justicia es la primera palabra de la prudencia, y la fortaleza, la segunda; la prudencia informa, por así decirlo, a la fortaleza mediante la justicia. La justicia descansa exclusivamente en la mirada de la prudencia, orientada a lo real; la fortaleza, en cambio, descansa al mismo tiempo sobre la prudencia y sobre la justicia.

Tomás de Aquino fundamenta el orden jerárquico de las virtudes cardinales de la siguiente manera: el bien propio del hombre es la realización de sí mismo conforme a la razón, esto es, conforme a la verdad de las cosas que existen- (Ni por un instante debemos olvidar que, para la teología clásica de la Iglesia, la razón significa siempre y sólo el «paso» a la realidad. Ello nos tendría de antemano precavidos contra toda tentación de transferir a la *raíio,* vinculada a lo real, de la alta escolástica, el legítimo sentimiento de irónica desconfianza que despierta la «razón» autónoma de la filosofía idealista del siglo diecinueve). Este «bien de la razón» está dado, de acuerdo con el contenido de su esencia, en el conocimiento normativo de la prudencia. Por la justicia pasa a cobrar dicho bien existencia real: «es misión de la justicia imponer el orden de la razón en todos los asuntos humanos». Las otras virtudes —fortaleza y templanza— sirven a la conservación de ese bien *(sunt conservativae huius boni);* su misión es tener a salvo al hombre del peligro de decaer del bien

de la razón. De entre estas dos últimas virtudes, es a la fortaleza a la que corresponde la primacía[u].

£ imperio de la prudencia hace patente en su obligatoriedad al bien humano. La justicia es la que propia y primeramente se encarga de traerlo a la realidad existencial. La fortaleza *no* es en sí misma, por ende, la primordial realización del bien. Su misión consiste en proteger o abrir paso franco a esta realización.

La fortaleza sin justicia es palanca del mal

No es sólo, por tanto, que sea el prudente el único que puede ser valiente. No menos cierto es, además, que una «fortaleza» que no se ponga al servicio de la justicia es tan irreal y tan falsa como una «fortaleza» que no esté informada por la prudencia.

Sin la «cosa justa», no hay fortaleza. La cosa es lo que decide, y no el daño que se pueda sufrir: *martyres non facit poena, sed causa,* escribe Agustín. «El hombre no pone su vida en peligro de muerte más que cuando se trata de la salvación de la justicia. De ahí que la dignidad de la fortaleza sea una dignidad que depende de la anterior virtud» afirma Tomás de Aquino. Y el libro de Ambrosio sobre los oficios dice: «la fortaleza sin justicia es palanca del mal»

IV. RESISTIR Y ATACAR

Fortaleza y carencia de miedo

Ser fuerte o valiente no es lo mismo que no tener miedo. Por el contrario, la virtud de la fortaleza es cabalmente incompatible con un cierto género de ausencia de temor: la impavidez que descansa en una estimación y valoración erróneas de lo real. Pareja impavidez, o bien es ciega y sorda para la realidad del peligro o bien es resultado de una perversión del amor. Porque el temor y el amor se condicionan mutuamente: cuando nada se ama, nada se teme; y si se trastorna el orden del amor, se pervierte asimismo el orden del temor. Sin duda, el hombre que ha perdido la voluntad de vivir cesa de sentir miedo ante la muerte. Pero la indiferencia que nace del hastío de la vida se encuentra a fabulosa distancia de la verdadera fortaleza, en la medida en que representa una inversión del orden natural. La virtud de la fortaleza no ignora el orden natural de las cosas, al que reconoce y guarda. El sujeto valeroso mantiene sus ojos bien abiertos y es consciente de que el daño a que se expone es un mal. Sin falsear ni valorar con torcido criterio la realidad, deja que ésta le «sepa» tal como realmente es: por eso ni ama la muerte ni desprecia la vida.

En un cierto sentido, la fortaleza supone el miedo del hombre al mal; porque lo que mejor caracteriza a su esencia no es el no conocer el miedo, sino el no dejar que el miedo la fuerce al mal o le impida la realización del bien. El que —aun haciéndolo por el bien— se arriesga a un peligro sin tener conciencia de su magnitud, o bien por dejarse llevar de un instintivo optimismo (con el consabido «no me pasará nada»), o bien porque se abandone a una confianza, no exenta de fundamento, en el vigor y la aptitud para el combate propios de su natural condición..., ese tal no posee todavía la virtud de la fortalezaLa posibilidad de ser valiente en el verdadero sentido de la palabra no está dada más que cuando fallan todas esas certidumbres, reales o aparentes, es decir, cuando el hombre, abandonado a sus solas fuerzas naturales, siente miedo; y no, por cierto, cuando es trivial la ansiedad que se lo inspira, sino cuando el pavor que experimenta se funda en la inequívoca conciencia de que la efectiva disposición de las cosas no ofrece otra opción que la de sentir un razonable miedo. El que en una situación de tan acondicionada gravedad, ante la que el *miles gloriosus* enmudece y el gesto heroico se torna paralítico, hace frente a lo espantoso sin consentir que se le impida la práctica del bien, y ello no por ambición ni por recelo de ser tachado de cobarde, sino, y sobre todo, por el amor del bien, o lo que en última instancia viene a ser lo mismo, por el amor de Dios: ése y sólo ése es realmente valeroso.

Estas consideraciones no pretenden rebajar un punto el valor del optimismo natural o del vigor y la aptitud combativa igualmente naturales, como tampoco menoscabar la importancia vital de tales facultades ni el enorme interés que poseen para la ética. Pero es importante que se tenga clara idea del lugar donde propiamente reside la esencia de la fortaleza como virtud; y este lugar se halla instalado allende las fronteras de lo vital. Ante la perspectiva del martirio, el optimismo natural pierde todo sentido, y la natural facilidad para la pelea se encuentra literalmente atada de pies y manos; no obstante, el martirio es el acto propio y más alto de la fortaleza, y sólo en este caso de extrema gravedad accede la referida virtud a

revelarnos su esencia, a la cual se adecúan por igual aquellos otros de sus actos cuya realización no requiere tan elevada dosis de heroísmo *(«ad rationem virtutis pertinet ut respiciat ultimum»,* tener fija la mirada en lo último es parte esencial de la virtud).

A este respecto conviene mencionar la relación existente entre la fortaleza como actitud ética y su calidad de virtud castrense. Da que pensar una frase de Santo Tomás: «Quizá los menos valientes son los mejores soldados». Por supuesto que hay que poner el acento en el «quizá». De una parte, sin duda, parece que el luchador nato está hecho de audacia, arrojo y coraje. De otra parte, sin embargo, la entrega de la propia vida en justa defensa de la comunidad es difícil que se dé allí donde no existe la virtud moral de la fortaleza.

La fortaleza no significa, por ende, la pura ausencia de temor. Valiente es el que no deja que el miedo a los males perecederos y penúltimos le haga abandonar los bienes últimos y auténticos, inclinándose así ante lo que en definitiva e incondicionadamente hay que temer. El temor de lo que en definitiva debe ser temido constituye, como «negativo» del amor de Dios, uno de los fundamentos sencillamente necesarios de la fortaleza (y de toda virtud en general): «el que teme a Dios ante nada tiembla» (Eccli ,).

Resistir y no atacar: el acto propio de la fortaleza

Sólo el que realiza el bien, haciendo frente al daño y a lo espantoso, es verdaderamente valiente. Pero este «hacer frente» a lo espantoso presenta dos modalidades que sirven, por su parte, de base a los dos actos capitales de la fortaleza: la resistencia y el ataque.

El acto más propio de la fortaleza, su *actus principalior,* no es el

atacar, sino el resistir. Esta afirmación de Santo Tomás se nos antoja extraña, y a buen seguro que más de un contemporáneo la explicará sin vacilar como expresión de una concepción y una doctrina de la vida «pasivistas» y «típicamente medievales». Semejante interpretación, empero, dejaría intacto el corazón del problema. Tomás no piensa en modo alguno que el acto de la resistencia posea en su entera generalidad un valor más alto que el del ataque, ni afirma tampoco que el resistir sea en cualquier caso más valiente que el atacar. ¿Qué puede significar entonces con esa afirmación? No otra cosa sino lo siguiente: que el «lugar» propio de la fortaleza es ese caso ya descrito de extrema gravedad en el que la resistencia es, objetivamente, la única posibilidad que resta de oponerse; y que sólo y definitivamente en una tal situación es donde muestra la fortaleza su verdadera esencia. La posibilidad de que el hombre pase por el trance de ser herido o de sucumbir incluso en la realización del bien, mientras la iniquidad, mundanamente hablando, emerge prepotente, forma parte de la imagen del mundo de Santo Tomás y del cristianismo en general, posibilidad que se ha esfumado en cambio, según sabemos todos, de la imagen del mundo del liberalismo ilustrado.

Por lo demás, el acto de resistencia sólo en un sentido extremo es algo pasivo. De ello se hace cargo Tomás al plantearse esta objeción: si la fortaleza es una perfección, no puede ser su acto propio el resistir, ya que la resistencia es pasividad pura y siempre lo activo del obrar sobrepasa en perfección a lo pasivo del sufrir. En su respuesta advierte el Santo que el momento de la resistencia implica una enérgica actividad del alma, un *fortissime inhaerere bono* o valerosísimo acto de perseverancia en la adhesión al bien; y sólo de esta actividad de valiente corazón se nutre la energía que da arrestos al cuerpo y al alma para sufrir el ultraje de ser herido o muerto. Preciso es confesar que el cristianismo del pequeño burgués, forzado e intimidado por el canon no cristiano de un ideal activista y heroico de la fortaleza, ha enterrado en la conciencia

común estos contenidos al interpretarlos torcidamente en el sentido de un oscuro pasivismo preñado de resentimiento.

Paciencia y *fortaleza*

Más oportuna, si cabe, resulta la anterior observación por lo que respecta a la imagen hoy vigente de la virtud de la paciencia. La paciencia es para Tomás un ingrediente necesario de la fortaleza. La causa de que esta coordinación de paciencia y fortaleza nos parezca absurda no reside sólo en el hecho de que hoy tendamos a malentender en un sentido fácilmente activista la esencia de la fortaleza, sino sobre todo en la circunstancia de que a los ojos de nuestra imaginación la virtud de la paciencia ha venido a significar —como antítesis de lo que fue para la teología clásica— un padecer incapaz de llevar a cabo cualquier discriminación sensata, ávido de desempeñar su papel de «víctima», consumido por la aflicción, falto de alegría y de médula y abierto de brazos sin distinción a todo género de mal que le salga al paso, cuando no es que se lanza a buscarlo por propia iniciativa. Pero la paciencia es algo radicalmente diverso de la irreflexiva aceptación de toda suerte de mal: «paciente es no el que no huye del mal, sino el que no se deja arrastrar por su presencia a un desordenado estado de tristeza» . Ser paciente significa no dejarse arrebatar la serenidad ni la clarividencia del alma por las heridas que se reciben mientras se hace el bien. La virtud de la paciencia no es incompatible con una actividad que en forma enérgica se mantiene adherida al bien, sino justa, expresa y únicamente con la tristeza y el desorden del corazón. La paciencia preserva al hombre del peligro de que su espíritu sea quebrantado por la tristeza y pierda su grandeza: *«ne frangatur animus per tristitiam et decidat a sua magnitudine»*. De ahí que no sea la paciencia el espejo empañado de las lágrimas de una vida «rota» (como tal vez pudiera sugerir la inspección de lo que, bajo múltiples aspectos. se

muestra y ensalza con este nombre), sino el rutilante emblema de una invulnerabilidad última. La paciencia es, como dice Hildegarda de Bingen, «la columna que ante nada se doblega»'. Y Tomás, basándose en la Sagrada Escritura (Le ,), resume lo esencial con la infalibilidad de su extraordinaria puntería: «por la paciencia se mantiene el hombre en posesión de su alma» .

El que es valeroso es también —y precisamente por ser valeroso— paciente. Pero no a la inversa: la paciencia está lejos de implicar la virtud total de la fortalezatan lejos o más aún de lo que pueda estarlo, por su parte, el acto de resistencia, al que la paciencia se ordena. Porque el valiente no sólo sabe soportar sin interior desorden el mal cuando es inevitable, sino que tampoco se recata de «abalanzarse» *(insilire)* acometedor sobre él y desviarlo cuando puede tener sentido hacerlo. A esta segunda eventualidad se ordena, como actitud interna del valiente, la disposición para el ataque: la animosidad, la confianza en sí mismo y la esperanza en la victoria: «la confianza, que es parte de la fortaleza, lleva consigo la esperanza que pone el hombre en sí mismo y que naturalmente supone la ayuda de Dios»'. Cosas son éstas tan evidentes que hacen superflua toda ulterior explicación.

Fortaleza e ira

La relación positiva, en cambio, que, según Tomás, guarda la ira (cuando es justa) con la virtud de la fortaleza ha venido a resultar en amplia medida incomprensible para el cristianismo actual y sus censores no cristianos. Esta falta de comprensión se debe en parte a la influencia de una suerte de estoicismo espiritualista que ha excluido prácticamente de la ética cristiana el momento de lo pasional

(del cual es siempre el cuerpo condición concomitante), como si fues< algo extraño e inconciliable con ella; pero también se explica, er cierto modo, por la circunstancia de que la actividad explosiva que se manifiesta a través de la ira es la antítesis natural de una valentís sofrenada «a la burguesa». Tomás, por el contrario, encontrándose libre tanto del uno como del otro extremo, afirma: *«fortis assutnii ad actum suum»,* el valiente hace uso de la ira en el ejercicio de su propio acto, sobre todo al atacar; «porque el abalanzarse contra el mal es propio de la ira, y de ahí que pueda ésta entrar en inmediata cooperación con la fortaleza»

Podemos advertir en consecuencia cómo la doctrina clásica de la fortaleza rebasa el angosto círculo de las ideas convencionales hoy vigentes, no sólo por lo que respecta a la dirección de lo «pasivo», sino también en lo que se refiere al mencionado aspecto «agresivo» de la susodicha virtud.

Ello no obstante, debe quedar bien sentado que lo más propio de la fortaleza no es el ataque, ni la confianza en sí mismo, ni la ira, sino la resistencia y la paciencia. Mas no —y nunca se repetirá lo bastante— porque la paciencia y la resistencia sean en absoluto algo mejor y más perfecto que el ataque y la confianza en sí, sino porque el mundo real está constituido de tal forma que sólo en el caso ya descrito de más extrema gravedad, el cual no deja otro margen a la actitud de oposición que la resistencia, puede revelarse la última y más profunda fuerza anímica del hombre. El sistema de poder de «este mundo» está de tal manera estructurado que no es en el encolerizado ataque, sino en la resistencia, donde se esconde la última y decisiva prueba de la verdadera fortaleza, cuya esencia puede encerrarse en esta fórmula: amar y realizar el bien, aun en el momento en que amenaza el riesgo de la herida o de la muerte, sin jamás doblegarse ante las conveniencias. Uno de los datos o realidades fácticas fundamentales de este mundo, caído en el desorden por el pecado original, es que la más extrema fuerza del bien se revela en la impotencia. Y la palabra del Señor: «Mirad, yo os envío como ovejas

ante lobos» (Mt ,), designa la situación del cristiano en este mundo, la cual todavía no ha cambiado.

El solo pensamiento de este orden de cosas podrá resultar punto menos que insoportable para las «jóvenes generaciones»; la repugnancia a admitirlo y el íntimo sentimiento de oposición contra la «resignación» de los que han «capitulado» puede valer justamente como la nota distintiva de la verdadera juventud. En esa oposición alienta y vive siempre el sentido inmortal del hombre para el orden creacional, «propio» y primigenio del mundo, sentido que el verdadero cristiano no pierde nunca, ni siquiera cuando, enseñado por la experiencia, aprende a reconocer no sólo «conceptualmente», sino en lo que tiene de «real» la insoslayable realidad intramundana del desorden consecutivo al pecado original. Con lo cual queda dicho, entre paréntesis, que hay también una manera no cristiana o «precristiana» de «capitular», cuya superación es tarea perpetua de la juventud, y muy principalmente de la juventud cristiana.

Por lo demás, conviene añadir que la frase simbólica de las «ovejas entre lobos» no cobra todo su sentido más que cuando se alude por ella al estrato profundo, velado por el secreto del ser-en-el-mundo del cristiano. Estrato que indudablemente yace como posibilidad real, codeterminándolos y coloreándolos de la manera más íntima, a la base de cuantos conflictos concretos plantea la vida, pero que sólo sale a la luz del día, sin embargo, como realidad desnuda y plena, en el caso extremo del martirio, que exige inequívocamente de todo cristiano la realización pura e impermixta del contenido de ese símbolo.

Del lado de acá, empero, y como en la superficie, por así decirlo, de tal profundidad, se tiende ante nosotros un campo dilatado donde encuentra libre juego toda modalidad de comportamiento que, encarándose activamente con el mundo, se aferra al bien y lo practica, librando batallas sin vacilaciones contra la oposición que puedan presentarle la estupidez, la pereza, la maldad o la ceguera.

El propio Jesucristo, de cuya mortal angustia se nutre, al decir de los Padres de la Iglesia, la fuerza que sostiene al mártir cuando le

llega el momento de tener que verter su sangre por la te ; y cuya vida terrena estuvo hondamente informada por la disposición al holocausto de su persona, al que se dejó conducir «cual cordero al sacrificio»..., es el mismo que, blandiendo el látigo, arrojó a los mercaderes del templo; y cuando, en presencia del sumo sacerdote, el más paciente de los hombres se vio abofeteado por un siervo, *no* le tendió él «la otra mejilla», sino que contestó: «Si hablé mal, da testimonio de lo malo; mas si bien, ¿por qué me hieres?» (Ioh ,).

En su *Comentario al Evangelio de San Juan,* Tomás de Aquino ha llamado la atención sobre la aparente contradicción que guarda esta escena (como también el pasaje de los Hechos de los Apóstoles que a continuación se transcribe) con el precepto del Sermón de la Montaña: «Mas yo os digo que no os opongáis al malvado; antes bien, al que te golpee la mejilla derecha, ofrécele también la izquierda» (Mt ,). Es manifiesto que una interpretación «pasivista» no sabría resolver esta contradicción. Pero Tomás, y no será ocioso añadir que de acuerdo con Agustín, la explica diciendo: «para entender la Sagrada Escritura debemos tomar por criterio lo que Cristo y los santos hicieron en la práctica. Pero Cristo no tendió a aquel hombre la otra mejilla. Ni tampoco Pablo la tendió. Interpretar, por tanto, literalmente el precepto del Sermón de la Montaña es falsear su significado. Dicho precepto se refiere más bien a la disposición del alma a soportar, *cuando sea preciso,* sin dejarse vencer por la amargura, una segunda afrenta igual o todavía más grande del agresor. A ello responde la actitud del Señor al entregar su cuerpo al último suplicio. Aquellas palabras con que replicó han sido, por consiguiente, de utilidad para nuestra enseñanza» .

Y lo mismo hizo el Apóstol Pablo cuando, por causa de la libertad con que se expresó, el sumo sacerdote ordenó que se le «golpease en la boca». Porque a pesar de que su vida toda estaba ordenada hacia el martirio, no se limitó a sufrir en silencio el ultraje, sino que respondió al pontífice: «¡a ti te golpeará Dios, muro blanqueado! ¿Y

tú, que estás sentado para juzgarme según la ley, me mandas golpear contra la ley?» (Act , s.).

El estar dispuesto a morir en el supremo trance del martirio, resistiendo pacientemente en el empeño por la realización del bien, no excluye el riesgo de la acometida ni el belicoso ataque. Por el contrario, esta disposición es la que presta a la actividad del cristiano en el mundo esa superioridad y esa libertad que tan definitivamente le están negadas a las convulsiones del activismo.

V. LAS TRES FORTALEZAS (VITAL, MORAL Y MÍSTICA)

Los tres órdenes: vital, moral, místico

La virtud de la fortaleza mantiene al hombre a salvo del peligro de amar tanto su vida que termine perdiéndola.

Esta proposición —a saber: el que ama su vida termina por perderla— vale para todos los órdenes ontológicos de la realidad humana: para el orden «pre-moral» de la salud psíquica, para el orden propiamente «moral» de la ética natural y para el orden «supra-moral» de la vida sobrenatural. En cualquiera de los tres órdenes puede hablarse, por ende, con pleno sentido de fortaleza. Pero no estará de más advertir que sólo en el segundo de ellos es la fortaleza, en la estricta acepción de la palabra, «virtud humana»; porque en el primero todavía no lo es, y en el tercero es ya más que eso.

Establecer una separación rigurosa entre estos órdenes sólo es posible hacerlo con el pensamiento, porque en la realidad de la existencia humana los tres se implican mutuamente. Nadie puede decir en cada caso concreto dónde termina la esfera de la responsabilidad moral y dónde empieza la de la enfermedad psíquica; y una virtud «puramente natural» que no lleve consigo una relación real al orden

de la gracia es cosa que no se da en la existencia histórica del cristiano. De esta suerte se nos presenta también la fortaleza como actitud esencial y unitaria del hombre, que extiende, en consecuencia, su dominio a los tres órdenes.

Enfermizo afán de seguridad

Mérito es de la caracterología moderna, edificada sobre el fundamento de la psiquiatría, el haber advertido que la falta de valor para hacer frente a las injurias y para consumar la entrega de sí debe ser contada entre las más profundas causas de enfermedad psíquica. El rasgo capital que sirve de denominador común a los más diversos tipos de neurosis parece ser un «ego-centrismo» dominado por la angustia, una voluntad de seguridad que se cierra convulsivamente en sí misma, una incapacidad para «abandonarse» que ni por un solo instante cesa de ser el centro de su propia mirada; en suma: esa especie de amor a la propia vida que cabalmente conduce a la pérdida de ella. No deja de ser sintomática la circunstancia, en modo alguno casual, de que los actuales caracterólogos hayan recurrido más de una vez en forma explícita al adagio: «El que ama su vida, la perderá». Porque fuera de su inmediata significación religiosa, este adagio constituye la más literal expresión del dato que la caracterología y la psiquiatría han sabido constatar: «El riesgo a que se expone el yo es tanto más grave cuanto mayor la solicitud con que se busca su protección»'.

Los grados de perfección de la fortaleza

Situada en un nivel todavía inferior a lo moral y estrechamente vinculada, como fuente que es de salud psíquica, a la esfera de lo vital, esta fortaleza depende por una parte, y en forma que se sustrae por entero al control de la conciencia, del poder configurador

de la fortaleza propiamente moral (la cual, y por virtud del *anima forma corporis,* extiende los efectos de su acción conformadora a la esfera de lo natural). Pero por otra parte se nos aparece, de acuerdo con un sistema de relaciones no menos intrincado, como la condición previa y el fundamento de la fortaleza espiritual —que es la verdadera— del hombre y del cristiano, cuyo florecimiento tiene lugar sobre el terreno de una valentía enraizada en lo vital.

La fortaleza espiritual y religiosa del cristiano se despliega de conformidad con los tres grados de perfección de la vida interior en general.

Aun cuando el ser sobrenatural es incomparablemente más alto, por la dignidad de su esencia, que el orden natural, es el principio, sin embargo, menos perfectamente «poseído» que éste por el hombre. Las energías naturales de la vida del cuerpo y del espíritu son propiedad inmediata del ser humano y se encuentran, por así decirlo, a su absoluta disposición; pero la vida sobrenatural de la fe, la esperanza y la caridad no puede hacerse propiedad suya más que de una forma mediata. Sólo merced al despliegue de los dones del Espíritu Santo, que son otorgados al hombre en unión de la virtud teologal de la caridad, pasa a ser la vida sobrenatural nuestra «entera posesión» al punto de que, convertida en segunda naturaleza, se muestra capaz de forzarnos a la santidad ejerciendo sobre nosotros la presión de un impulso cuasi «natural» .

Los grados de perfección de la fortaleza cristiana se corresponden, por consiguiente, con los grados del despliegue del *donum foriitudinis,* es decir, de esa fortaleza que se nos otorga graciosamente y es uno de los siete dones del Espíritu Santo.

Tomás de Aquino distingue tres grados de perfección de la fortaleza (como también de las virtudes cardinales generalmente consideradas). El grado inferior —que no es, empero, «abandonado»

cuando se asciende al que le sigue, sino incorporado a éste— está representado por la fortaleza «política» de la vida en común ordinaria y cotidiana. Casi todo lo que va dicho hasta el momento acerca de la fortaleza —a excepción de las observaciones sobre el martirio— se refería a este grado, cristianamente hablando, inicial de dicha virtud. La íntima senda por la que se progresa del primero al segundo grado, denominado purificador o «purgatorio», de la fortaleza conduce al hombre, cuidadoso ya de que en su interior encuentre más noble cumplimiento la imagen de lo divino, a través del umbral de la vida propiamente mística. Pero la vida mística no es otra cosa que el despliegue más perfecto del amor sobrenatural de Dios y de los dones del Espíritu Santo. El tercer grado de la fortaleza: el *fortitudo purgati anitni,* o fortaleza ya esencialmente transmutada «del espíritu purificado», tan sólo se alcanza en las más altas cimas de la santidad terrena, la cual es ya un comienzo de la vida eterna .

De la *fortitudo purgatoria,* que viene a ser, en consecuencia, el más alto grado de fortaleza susceptible de ser alcanzado por el común de los cristianos, dice Tomás que da fuerza al alma para no sentir terror al penetrar en la región de las alturas *{propter accesum ad superna).* A primera vista es éste un enunciado muy singular. Pero no tarda en hacerse más comprensible cuando se repara en que, a juzgar por la concorde experiencia de todos los grandes místicos, al comienzo de la vida de perfección, y también antes de alcanzar el último grado de ella, el alma queda expuesta a las inclemencias de una «noche oscura» de los sentidos y del espíritu, en la que fatalmente ha de creerse abandonada y perdida, como el náufrago en la inmensidad del océano. Juan de la Cruz, el *doctor mysticus,* dice que en el «oscuro fuego» de esta noche —la cual constituye un verdadero *purgatorio,* cuyo tormento excede indeciblemente cualquier práctica expiatoria que imaginara infligir a su persona el más austero de los ascetas— purifica Dios con inexorable mano sanadora a los sentidos y al espíritu de las escorias del pecado.

El cristiano que osa dar el salto a esa tiniebla y que mediante este salto rompe amarras con su propia mano, ansiosa de seguridad, para abandonarse a la absoluta disposición de Dios, realiza por consiguiente, en un sentido muy estricto, la esencia de la fortaleza. Porque con tal de alcanzar la plenitud del amor hace frente a lo terrible. Y sin miedo a perder su vida por amor a la vida, se dispone a ser fulminado por la mirada de Dios («ningún hombre me verá y vivirá», Ex ,).

La fortaleza como don

Sólo a la luz de esta perspectiva se hace patente el verdadero sentido de la expresión «virtud heroica»: el fundamento de ese grado de la vida interior, cuya esencia consiste en el desarrollo de los dones del Espíritu Santo, lo es, en efecto, la fortaleza, la virtud que en un sentido especial, primero y antonomástico merece el apelativo de «heroica»; y por supuesto, la fortaleza graciosamente sobreelevada de la vida mística. Lo gran maestra de la mística cristiana, Teresa de Avila, dice que la fortaleza sobresale entre las primeras condiciones de la perfección. Y en su autobiografía nos sorprende este categórico aserto: «Digo, que es menester más ánimo para si uno no está perfecto, llevar camino de perfección, que para ser de presto mártires» .

En este grado superior de la fortaleza que el mártir alcanza de un único salto, poderoso y atrevido, la capacidad natural de resistencia sólo conoce el fracaso. En su lugar interviene la virtud del Espíritu Santo, que opera «en nosotros sin nosotros» —*in nobis sine nobis*— a fin de que salgamos vencedores de la tiniebla y abordemos la escarpada orilla de la luz. Cuando palidece el resplandor, que conforta y alivia de todas las certezas naturales —sin excluir las «metafísicas»—, para trocarse, en medio del sentimiento de la más

extrema pesadumbre, en la problemática inseguridad del interrogante, el Espíritu da al hombre esa certeza sobrenatural e infalible, aun cuando también oculta, por la cual se nos vaticina un dichoso y definitivo triunfo y sin la cual no sería objetivamente posible soportar el combate o la herida ni siquiera en el orden sobrenatural. Por medio del don de la fortaleza infunde el Espíritu Santo al alma una confianza que supera todo temor: la seguridad de que El ha de conducirla a la vida eterna, que es el sentido y la meta de toda buena acción y la definitiva salvación de todos los peligros.

Esta modalidad sobrehumana de la fortaleza es, en un sentido absoluto, un *donum,* un «regalo». En el triunfo de esta fortaleza han fundado de continuo los doctores de la Iglesia la palabra de la Sagrada Escritura: «No por su espada poseyeron la tierra, ni fue su brazo el que les ayudó, sino Tu diestra y Tu brazo y el fulgor de Tu rostro, pues que en ellos Te complaciste» (Ps ,).

Con el don espiritual de la fortaleza se corresponde, según Agustín y Tomás de Aquino, la bienaventuranza que dice: «Bienaventurados los que padecen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados».

No es que el don sobrenatural de la fortaleza libere, en modo alguno, al cristiano del hambre y de la sed de justicia; ni tampoco que lo desligue de la dolorosa obligación de tener que afrontar el riesgo de ser herido y, en último caso, muerto en el combate por la realización del bien. Pero la verdad de fe anunciadora de la «saciedad» final (verdad que en el grado inicial de la fortaleza y de la vida interior en general es sabida y poseída, por así decirlo, sólo «teóricamente») se eleva en este grado superior a una evidencia que mueve a la voluntad y es tan inmediata como sólo puede serlo, en el orden natural, la experiencia individual del ver, del oír o del tocar: de suerte que en lo más hondo del hambre y de la sed, ninguna de las cuales pierde, por lo demás, un solo ápice de su hiriente presencia, brilla la certeza de la saciedad que ha de exceder toda me-

dida con tan abrumadora sensación de realidad, que ya en sí misma importa «bienaventuranza».

Las tres formas capitales de la fortaleza humana —pre-moral, propiamente ética y mística— vienen a realizar todas en esencia el esquema de una misma imagen: el hombre se «des-asegura»; se abandona confiado a la facultad dispositiva de poderes más altos; «arriesga» su inmediato bienestar; rompe las ataduras de ese crispamiento egoísta en el que una angustiada voluntad de seguridad desearía permanecer. Este carácter de unitariedad que ostenta la esencial actitud humana que sirve de base a las tres especies de fortaleza subsiste a pesar de las diferencias que separan la esfera de la salud psíquica del ámbito de lo moralmente bueno o de la vida mística. No es que no dejen de estar presentes estas diferencias o que nos esté permitido borrarlas y falsear con ello nuestra visión de lo real. Pero con demasiada frecuencia se ha manifestado el propósito de aislar unas de otras las diversas esferas, quedando así olvidadas harto más de lo debido las recíprocas y entrañables vinculaciones ontológicas por virtud de las cuales la esfera de lo psico-vital se liga a la de lo moral, y ésta a la de lo místico en la concreta realidad de la vida vivida por el hombre, y de una manera, por cierto, tan intrincada, que no es probable que pueda ser conocida nunca por nosotros en su total complejidad.

El individuo al que le falte, en la esfera de lo psico-vital, ánimo suficiente para acometer una empresa arriesgada, mientras orienta «ego-céntricamente» sus afanes en pro de su absoluta seguridad personal, fracasará también con verosimilitud cuando la realización del bien le exija soportar el dolor de ser herido o acaso muerto. Pero es éste, no obstante, un campo en el que lo verdadero y auténtico no suele estar manifiesto. Porque tal vez habría que pensar en una figura como la de Blanche de la Forcé, la «última en el cadalso».

Una vez hecha esta importante reserva, puede en buena hora afirmarse que la práctica ejercitadora del valor vital, la cual —condene decirlo— no se deja equiparar sin más con el «adiestramien-

to corporal», es al mismo tiempo, en un cierto sentido, el fundamento de la fortaleza moral. Y, recíprocamente, raro será que obtenga éxito la curación de una enfermedad psíquica nacida de la angustia por la propia seguridad, si no se la hace acompañar de una simultánea «conversión» moral del hombre entero; la cual a su vez no será fructuosa si consideramos la cuestión desde la perspectiva de la totalidad de la existencia concreta, mientras se mantenga en una esfera separada de la gracia, los sacramentos y la mística.

Mayor importancia ofrece aún el nexo vivo que guarda la fortaleza moral en sentido estricto con la fortaleza sobrenatural correspondiente al orden místico. Al estimar que la vida mística es algo esencialmente «extraordinario», la doctrina moral del siglo pasado (muy distante ya de la teología clásica de la Iglesia) la ha separado de la esfera «ordinaria» de lo moral. Con lo cual no ha hecho otra cosa que impedirnos la visión de la continuidad evolutiva de la vida sobrenatural. (Con mayor solidez aparece expuesta, a nuestro juicio, esta continuidad en el excelente libro de Garrigou Lagrange, *Perfección cristiana y contemplación)*.

No cabe duda, por supuesto, que la fortaleza «política», cuya esencial manifestación consiste en combatir los obstáculos externos que se oponen a la realización de la justicia, es específicamente distinta de la fortaleza «mística», por virtud de la cual osa el alma introducirse en la dolorosa tiniebla de la «purificación pasiva» a fin de alcanzar la unión con Dios. Mas aun dejando fuera de nuestra consideración el hecho de que en ambos tipos de fortaleza encuentra su cumplimiento la misma actitud fundamental del hombre: la actitud de entrega del yo que el propio yo realiza, no debe olvidarse, empero, que la fortaleza moral en sentido estricto del cristiano trasciende por esencia, más allá de sí misma, al orden místico, el cual no es otra cosa que el más perfecto despliegue de la vida sobrenatural que todo fiel recibe en el bautismo. Por otra parte, la fortaleza mística ejerce, en un sentido retroactivo, tan decisiva influencia sobre la

esfera moral (como también sobre la psico-vital), que puede decirse que el vigor postrero de la fortaleza «política» tiene su fuente en la secreta autoentrega, absolutamente «desaseguradora», del hombre a Dios que el orden místico permite intentar.

Una y otra vez enarbolarán las «jóvenes generaciones» la bandera de la lucha contra la oposición del mal en el mundo o contra esa crispada voluntad de seguridad incapaz de sustraerse a la ilusoria creencia de que no es posible someter a una cura radical la mala disposición del universo, mientras no se ponga en práctica la conducta «tácticamente adecuada». Pero una y otra vez será preciso mantener viva y vigilante la conciencia de que un tal combate no pasará jamás del clamor de las trompetas si no extrae lo que de más vigoroso tengan sus energías para la lucha de la fortaleza sobrenatural de la vida mística, que tiene la osadía de ponerse a la absoluta disposición de Dios. Como no se posea clara conciencia de la limitación que estas reservas imponen, la lucha por el bien se verá fatalmente desprovista de su autenticidad y su entrañable vocación al triunfo, para conducir, en definitiva, al estéril estruendo de la arrogancia espiritual.

La fortaleza sobrenatural, don que el Espíritu Santo graciosamente otorga, es el complemento y la corona de todas las demás fortalezas «naturales» del cristiano. Porque ser valiente no significa tan sólo: ser herido y muerto en el combate por la realización de lo que es bueno, sino también: esperar en la victoria. Sin esta esperanza no es posible la fortaleza. Y cuanto más alta es la victoria y más cierta la esperanza en ella, tanto más arriesga el hombre para obtenerla. Pero el don espiritual de la fortaleza sobrenatural se nutre de la más cierta de las esperanzas en la más alta y definitiva de las victorias, aquella en la que todas las demás victorias, que le están secretamente ordenadas, alcanzan su culminación: la esperanza en el vida eterna.

Fortaleza y esperanza

Una muerte sin esperanza es, indudablemente, cosa más terrible y difícil que un morir con la esperanza en la vida eterna. Pero no vayamos a caer por ello en el absurdo de pensar que sea también más valiente el dirigirse a la muerte sin esperanza —consecuencia nihilista ésta a la que difícilmente sabrá escapar el que tenga por norma defender que lo arduo es el bien—. *No* es, como dice Agustín la herida lo que hace al mártir, sino la conformidad de su acción a la verdad. No es lo «fácil» ni lo «difícil» lo que decide, sino la manera que tiene de estar constituida la verdad de las cosas. Lo decisivo es que es verdad que hay vida eterna. Y la «rectitud» de la esperanza consiste en ser una virtud que «responde» a esta realidad.

Por otra parte, no debe olvidarse que el momento en que atraviesa la esperanza por la más despiadada y desenmascaradora de las pruebas es aquel en que se ve forzada a afrontar la situación del martirio. *Una* cosa es decir y pensar que se vive en la esperanza de la vida eterna, y *otra* esperar realmente en esa vida. Qué sea propiamente la esperanza, es algo que nadie alcanzará a saber con la hondura con que lo experimenta el que ha de acreditarla en el caso de más extrema gravedad que pueda incumbir a la fortaleza. A nadie como a ese hombre podrá revelársele con tan sobrecogedora evidencia que es un don esperar en la vida eterna, y que, en verdad, sin este don no se da la fortaleza cristiana.

TEMPLANZA

I. PRECISIONES TERMINOLÓGICAS

«Moderación» y «temperancia»

Cuando hoy se emplea la palabra «justicia», sea cristiano o no el que la emplea, puede pensarse, ya de antemano, que el que se sirve de ella no quiere decir lo mismo que la moral clásica de la Iglesia entiende por la virtud cardinal de la justicia. Lo mismo ocurre con la palabra y el concepto de «fortaleza». Esto no quiere decir que los conceptos de justicia y fortaleza que generalmente privan se hayan desviado en forma irreparable del sentido cristiano que se da a estas virtudes. Más bien podría decirse que llevan superpuesta una segunda significación vulgar, pero sin haber del todo perdido su capacidad de representar el concepto originario.

Así las cosas, en ningún caso supone violentar el sentido que esas palabras tienen en el lenguaje vulgar cuando se intenta recuperar para ellas la fuerza significativa que tuvieron en su origen, llenándolas así de una vida nueva y haciendo que otra vez expresen las ideas para las que habían sido inventadas.

Este es el caso de la palabra latina *temperantia* (templanza). Aunque existe en castellano ese vocablo traductor, que es «templanza» para *la* latina *temperantia*, que en sí sería capaz de reflejar el núcleo y la

amplitud del concepto, por la desviación que ha sufrido en el uso diario ha dejado de ser la palabra justa que, además de darnos con claridad la idea de esa virtud, nos hiciera ver lo que en ella hay de entrañable incitación y fuerza para ganar el corazón.

Ocurre con la concepción cristiana del hombre, y en general con toda clase de verdades, que si la formulación verbal, con la fuerza creadora de la expresión, no las alumbra una y otra vez a esa vida de presencia corporal que es la palabra, pierdan su perfil atractivo y, lo que es peor, esa capacidad que les es propia de ser una verdadera revelación. Este fenómeno se observa con diáfana claridad en la suerte corrida por la palabra temperantia, como virtud cardinal, y su equivalente castellana de «templanza». Con lo cual viene a ponerse además de manifiesto la gran responsabilidad del que tiene en su mano el poder de acuñar un lenguaje destinado a pregonar la verdad... o a desvirtuarla, dado el carácter que la palabra tiene de ser arma de doble filo.

¿Qué se entiende en el lenguaje de hoy por «moderación» y «temperancia»?

El sentido de la palabra «templanza», entendida como moderación, ha ido contrayéndose hasta quedar reducido a significación «moderación en el comer y beber»; y si apuramos más la idea popular, encontraremos que con ello se hace referencia sobre todo, si no exclusivamente, a la moderación en la cantidad; de la misma forma que la intemperancia y el exceso parecen siempre indicar un pasarse de la raya en el comer, haciéndonos pensar en estómagos supersaturados. La edición francesa de las Obras de Santo Tomás de Aquino llega incluso a traducir la palabra latina gula con la francesa gourmandise. No será preciso advertir que la palabra «templanza», tomada en esa significación tan restringida, apenas si sirve para apuntar la esencia misma de la «temperantia», y mucho menos para expresarla adecuadamente o agotar su contenido.

Temperantia es algo de sentido mucho más amplio y de mucha más categoría. Es una virtud cardinal. Es decir, uno de los cuatro goznes sobre los que se mueve la puerta que conduce a la Vida.

Tampoco entendiéndola como «temperancia» alcanza la «templanza» el contenido y el rango que tiene la temperantia latina. En primer lugar, la «temperancia» ha sido constreñida en exceso por el lenguaje vulgar a su relación con la ira; al airado suele aconsejársele que se «modere». No cabe duda que la moderación en la cólera es algo que está dentro de la temperantia; pero con ello no se expresa más que un aspecto parcial de la misma. Es preciso dejar la tibia atmósfera de invernadero en que se mueve una moral siempre suspicaz contra todo lo que huela a apasionamiento, y penetrar en la aspereza más realista de la Summa theologica de Tomás de Aquino, el Doctor Universal de la Iglesia, para ver cómo en ella casi más se defiende que se ataca a la «pasión» de la ira. Pero de esto volveremos a hablar más detenidamente.

En segundo lugar, el concepto vulgar de «temperancia» se halla fatalmente vinculado al miedo ante cualquier clase de exaltación. Todo el mundo sabe lo que en su significación vulgar quiere decir aquello de «todo con moderación»; frase que, a buen seguro, haría de maravilloso vehículo para una gran idea. Nos consta, además, que aquello otro de la «prudente moderación» suele precisamente traerse a colación cuando por amor a la verdad o por cualesquiera de las otras nobles virtudes del corazón se siente uno capaz y decidido al riesgo supremo.

Este concepto «recortado» de la «temperancia» no puede tener cabida en una doctrina que afirma que el amor a Dios, raíz y madre de todas las virtudes, no entiende de medidas ni de medianías.

Y en tercer lugar, la palabra «temperancia» suena exclusivamente a cosa negativa. En ella se acentúa de manera demasiado exclusiva la idea de limitación, contención, represión, estrangulamiento, freno y «cerrojo»; todo lo cual está en contradicción con la imagen clásica de la cuarta virtud cardinal.

«Sophrosyne» y «temperantia»

La significación literal del correspondiente vocablo griego sophrosyne, lo mismo que la del latino temperantia, es mucho más

amplia. Esa significación original del vocablo griego abarca todo lo que es «discreción ordenadora»; y el vocablo latino no anda lejos de esta significación general. En la primera Carta a los de Corinto se dice: «Deus temperavit corpus» —«Dios, haciendo especial honor a aquello que se consideraba más bajo, ha dispuesto el cuerpo (lo ha ordenado, lo ha configurado, lo ha constituido) de tal forma que no haya en él disensión alguna, sino que sus miembros se ayuden unos a otros» (,).

Este es el sentido propio y primigenio del temperare: hacer un todo armónico de una serie de componentes dispares. Y sólo encuadrándolo en esa amplísima significación puede el temperare indicar también «poner freno» y «parar», como componente negativo de su significado total; lo mismo que en el otro extremo, de parte de su sentido positivo, están los momentos de «respetar» o «tratar con miramiento» una cosa. Y de aquella significación literal originaria habrá que partir para entender los vocablos latinos de temperamentum y temperatura (recta proporción, adecuada estructura), temperatio (ordenamiento con sentido) y temperator (moderador, artífice), así como la palabra temperantia (templanza).

Una propuesta

Pero en el idioma español existen palabras que podrían dar una equivalencia bastante exacta, si se examinan con detenimiento. El vocablo «crianza», que sin duda alguna pertenece al área conceptual de la temperantia latina, ha conservado en el lenguaje vulgar gran parte de su pureza significativa. La «crianza», como idea, se halla estrechamente emparentada con los verbos «criar», «cultivar» y «educar»; por lo que sigue conteniendo una significación altamente positiva y de buena amplitud. Bien es verdad que se aprecia en ella el peligro de que se la empuje hacia los dominios de lo educativo correccional. Pero con un poco de cuidado y con voluntad vigilante podría, a buen seguro, hacerse algo por parar esa desviación e incluso restituir la palabra a su significado auténtico, reparándola en lo que haya sido deteriorada.

Por otra parte, tampoco la palabra «medida» ha degenerado del todo a lo puramente cuantitativo. Aún conserva algo de lo referente a la cualidad de una cosa por la que ésta exige un algo que corresponde a su esencia, algo que le compete por definición; de forma que podría bastante bien darnos el sentido de la temperantia latina. Incluso podría aceptarse como una feliz expresión de ésta, si se tiene cuidado de aislar bien ese último contenido de que acabamos de hablar de aquellos otros aspectos que la acercarían más a la mesura, autodominio o comedimiento.

Entendidas así, estas dos palabras pueden servirnos para expresar lo que queremos decir con el vocablo «templanza». Y a esta templanza hemos de entenderla como a caballo de la «crianza» y «medida», tomadas ambas en su sentido más positivo y edificador.

II. TEMPLANZA Y REALIZACIÓN PERSONAL

Templanza: orden en el interior del hombre

El primero y más inmediato efecto de la templanza es la «tranquilidad de espíritu» (quies animi), como dice Santo Tomás '. Para el asunto que nos ocupa vamos a tomar la palabra «espíritu» como una situación de ánimo; y a este último, destacando en él aquel aspecto que dice relación al núcleo activo donde se cuecen las decisiones del hombre y que está alimentado por la confluencia de todas las energías espirituales y cordiales de la persona.

O sea, que al decir «tranquilidad de espíritu» no estamos pensando en aquel «apaciguamiento» subjetivo que Goethe distinguía tan sagazmente de la verdadera paz; ni tampoco, claro, en aquella satisfacción o contentamiento que puede proporcionar una vida que discurre con ausencia total de ambiciones. Igualmente ajena a lo que queremos decir con la palabra templanza es aquella inmovilidad que se debe a la falta de sensaciones o la calma que proviene de un silencio pasional absoluto. Todo esto puede darse; pero en sí no pasaría de ser un clima de periferia, que no llega al fondo de la

vida del alma. Lo que nosotros entendemos por «tranquilidad de espíritu» es algo que satura los estratos más íntimos del ser humano, que es fruto del orden y su más perfecto acabado.

La templanza tiene un sentido y una finalidad, que es hacer orden en el interior del hombre. De ese orden, y solamente de él, brotará luego la tranquilidad de espíritu. Templanza quiere decir, por consiguiente, realizar el orden en el propio yo.

Lo que distingue a la templanza de todas las demás virtudes cardinales es que tiene su verificación y opera exclusivamente sobre el sujeto actuante. La prudencia, en cambio, mira al orden en su universalidad, mientras que la justicia dice relación específica a los demás; y el que posee la fortaleza, el «varón fuerte», sabe olvidarse de sí mismo, llegando hasta inmolar sus bienes y su vida. La templanza, al revés que todas estas posturas virtuosas, revierte sobre el mismo que la ejercita {ad ipsum hominem) \ Actuar con templanza quiere decir que el hombre «enfoca» sobre sí y sobre su situación interior, que tiene puesta sobre sí mismo la mirada y la voluntad. Tomás de Aquino piensa que en Dios están presentes las ideas ejemplares de todas las cosas; y esto vale también de las virtudes cardinales. La manera ejemplar, divina de la templanza, dice entonces, «es la conversión del Espíritu a sí mismo» .

Dos formas de preocupación por uno mismo

El hombre tiene dos formas de convertirse a sí mismo. La una es desprendida; la otra, egoísta. Sólo la primera garantiza la autoconservación. La segunda destruye. La antropología moderna expresa esta misma idea cuando dice que la auténtica autoconservación del hombre se consigue por la conversión del hombre a sí mismo; conversión que no consiste en mirar hacia sí, al mcdo de «la lámpara, que si no arde, no da luz».

La templanza es, por consiguiente, autoconservación desprendida. Y la falta de templanza equivale, según esto, a la autodestrucción

por degeneración egoísta de las energías destinadas a la autoconservación.

No deja de ser misterioso, aunque lo vivamos a diario, el hecho de que el orden interior del hombre no sea algo que se dé espontáneamente, como una realidad natural, al igual que se observa en el cristal, en la flor o en el animal. Las mismas fuerzas que alimentan la existencia humana pueden pervertir el orden interior, hasta llegar a la destrucción de la persona moral. Este fenómeno no podríamos en modo alguno explicárnoslo, si no estuviéramos dispuestos a admitir una Revelación que nos habla del pecado original; a no ser, claro, que nos hiciésemos la ilusión de que ese desorden interior no existe. Por eso es preciso que nos detengamos a considerar la naturaleza de ese orden interior y de su contrario, que es la situación que se presenta cuando el orden ha sido violado.

Lo más difícil de entender para nosotros es que sea precisamente la parte más profunda e íntima del yo lo que puede desordenarse, hasta dar lugar a la propia destrucción; a fin de cuentas no es cierto que el hombre sea un campo de batalla, donde se hacen la guerra los instintos y un haz de energías encontradas. Cuando decimos que los sentidos han dominado a la razón no hemos hecho más que una metáfora; es una forma de hablar. En realidad, es el mismo sujeto el responsable de lo moral y de lo inmoral, el que edifica el propio yo o lo destruye. Alma de toda decisión, por la que se mantiene o se hace saltar el orden interior, es la persona total e indivisible: «.Yo hago lo malo que no quiero» (Rom ,).

Pero hay algo más: esas fuerzas de naturaleza sustancial e intrínsecas al ser humano, que son las que con toda propiedad pueden designarse como las llamadas a conservar, edificar y perfeccionar el ser más que ninguna otra potencia, son a la vez las que antes se prestan a producir el efecto contrario, es decir, la autodestrucción de la persona moral. En la Summa theologica llega a formularse esta idea en unos términos casi macabros: Aquellas fuerzas, cuya disciplina corre a cargo de la templanza, «son las que más discordia

siembran en el espíritu; y esto se debe a que tales fuerzas forman parte de la esencia del hombre».

Ahora bien: ¿cómo es posible que las energías que precisamente nos hacen permanecer en el ser muestren a la vez esa tendencia fatal a destruirnos? ¿Cómo se explica que cuanto más se busca el hombre más se aleja de sí mismo? O si queremos formular la misma idea en sentido contrario: ¿cómo es posible llegar por el desprendimiento al verdadero «amor de sí mismo»?

Hay una idea en Santo Tomás que puede darnos un poco de luz para aclarar esta contradicción y que a la vez puede ser considerada como el fundamento de toda una doctrina metafísica sobre el hombre como sujeto de operaciones. Según él, es algo de acuerdo con la misma esencia natural y estructura volitiva del hombre —como ocurre, por lo demás, con cualquier otra criatura— el que éste ame a Dios más que a sí mismo . El poder destructor que acompaña a cualquier violación de esta norma tiene su explicación en que semejante desorden se opone al ser y a la destinación volitiva natural del hombre- Cuando éste se ama a sí mismo por encima de todo, falla su ordenamiento y fracasa la realización de aquel sentido inherente al recto amor de sí mismo, por el que se constituye, se realiza y se logra la esencia en toda su plenitud. Esta ley ha de cumplirse en cualquier clase de amor. Tal sentido de absoluta realización está reservado al amor no egoísta de sí mismo; a aquel que no se ciega en la búsqueda del propio yo, sino que, con certera visión, comprende y sabe servir a la verdadera realidad, la cual está integrada por Dios, el Yo y el Mundo.

La carga metafísica que contiene la idea formulada por Santo Tomás es tan profunda, que en cierta manera se revela como una cosa sin sentido el aspirar al mantenimiento del orden interior por sí mismo y proponerse como finalidad la pura conservación del yo en cuanto tal. En el extremo de esta finalidad «pura», pero de tejas abajo, está la templanza del avaro, que, como dice Santo Tomás,

evita la inmoralidad por los gastos que acarrea. Es evidente que aquí no hay ninguna clase de virtud. Pero también sabemos lo débil que resulta un trabajo médico, cuando actúa solo, para implantar en la persona enferma una moderación con garantías de resultado permanente. No sin razón se le achaca a todo tratamiento psicoterapéutico, que no tenga una fase metafísica o religiosa, el que sus resultados son «un aburguesamiento rodeado de temerosos cuidados y envenenado por un vacío desolador» . Y esto, claro está, no tiene nada que ver con la paz sustancial que proporciona la verdadera templanza. Tal fracaso no es algo que ocurra fortuitamente, sino que tiene que sobrevenir por necesidad. El orden que proviene de la templanza no puede realizarse más que poniendo en práctica ese mirar por sí mismo, pero en forma desprendida. Con otras palabras: el mantenimiento del yo no es realizable mientras la mirada siga puesta exclusivamente sobre lo humano.

Formas fundamentales de templanza e incontinencia

La templanza, por consiguiente, en cuanto verificación de la propia persona con absoluta ausencia de egoísmo, es el hábito que pone por obra y defiende la realización del orden interior del hombre. Así entendida, la templanza no sólo conserva, sino que además defiende, o mejor, guarda al ser defendiéndolo contra sí mismo, dado que a partir del pecado original anida en el hombre no sólo una capacidad, sino también una fuerte tendencia a ir contra la propia naturaleza, amándose a sí mismo más que a Dios, su Creador. La templanza se opone a toda perversión del orden interior, gracias al cual subsiste y obra la persona moral. Cuando las fuerzas mismas de conservación, de verificación y perfeccionamiento del yo quieren producir la destrucción- se inicia la batalla entre la templanza y la inmoralidad, disputándose el derecho de imponer cada una sus leyes.

La tendencia natural hacia el placer sensible que se obtiene en la comida, en la bebida y en el deleite sexual es la forma de mani-

festarse y el reflejo de las fuerzas naturales más potentes que actúan en la conservación del hombre. Estas energías vitales, que se pusieron en el ser para conservar en el individuo y en la especie aquella naturaleza según la cual fueron constituidos, como dice el libro de la Sabiduría , , dan las tres formas originales del placer. Pero precisamente porque esas potencias representan la actividad irrefrenable constitutiva de lo que es vida, y por ir insertas como elementos en el núcleo mismo de la definición del hombre, sobrepasan también a todas las demás energías en capacidad destructora cuando se desordenan. Por ello mismo se localiza aquí la función más específica de la templanza. Abstinencia y castidad, por una parte, la falta de sobriedad en los deleites del gusto y lujuria, por la otra, son las dos formas originarias de la templanza o de la ausencia de ella (III, V).

Pero con todo esto no queda agotada la amplitud del concepto temperantia. El instinto de dominio, la propia valoración y la inclinación a hacerse valer ante los demás, en cuanto pura potencia, pero en su versión de la humildad, pueden servir a la verificación del yo, igual que pueden equivocar su destino y fracasar, cuando se convierten en soberbia (VII). Y cuando la exigencia natural del hombre de vengar una injusticia o de recuperar el propio derecho lesionado desemboca en desatada cólera se está destruyendo lo que debería edificarse a base de «mansedumbre» y «dulzura» (VIII). Incluso la natural avidez de comunicarse y explayarse en el mundo sensible o el ansia de conocer pueden degenerar, si el hombre no se ayuda de la templanza, en ansiedad devoradora o en manía patológica. Santo Tomás de Aquino llama a esta depravación curiositas, y a la templanza que la modera studiositas (XI).

Resumiendo: castidad, sobriedad, humildad y mansedumbre, junto con esa studiositas, son formas en que aparece la templanza; lujuria, desenfreno, soberbia y una cólera que no entiende de razones, junto con la curiositas, son formas de la destemplanza.

AI tropezar con toda esa serie de vocablos surge generalmente en nosotros, aun sin quererlo, una reacción negativa. Pero esto no quiere decir que haya en nosotros una oposición a lo bueno. El desagrado que nos producen viene del desprestigio en que han caído esas expresiones y del espeso entramado de malentendidos que las desfiguran. Tanto las desfiguran, que su mismo núcleo significativo se halla en peligro de asfixia. Y todas esas falsificaciones conceptuales dimanan de una falsificación fundamental, que es el error sobre la imagen del hombre, extremado hasta unos contornos tan absurdos, que no pueden ser más que obra del diablo. Con el agravante, además, de que esa idea del hombre pasa por ser, entre cristianos y no cristianos, la imagen del hombre según la entiende el cristianismo.

No se habría llegado a tal extremo si sólo fuera el hombre lo que se entiende mal. Aquí se trata de una concepción falsa de toda la realidad creada. La templanza es algo que dice relación a la contextura misma del orden en la esencia del hombre. Este hombre compendia en sí todos los grados de ser existentes en la creación. Nada extraña entonces que, como demuestra la historia de las herejías, de cómo se entienda la templanza dependerá la postura que se adopte respecto de la creación y del mundo exterior a nosotros.

La tarea de restituir a su primitiva autenticidad el concepto de templanza y el de sus distintas aplicaciones lleva consigo una cierta complejidad. A veces habrá que sobrepasar el ámbito de su contenido específico si queremos dar con la verdad de esa virtud que se llama templanza, cuyas raíces se hunden en los cimientos mismos de la doctrina cristiana sobre el hombre y sobre las cosas.

III. SEXUALIDAD Y CASTIDAD

La sexualidad es un bien

En lo que tradicionalmente vemos escrito sobre la castidad y su pecado no se respira una atmósfera precisamente refrescante. Ello se debe a muchas causas. Una de ellas es, sin duda alguna, la siguiente: por una serie de razones se ha trastornado el orden de precedencia en el valor de las cosas y se ha puesto lo sexual en el centro de la atención general, desquiciando con ello la conciencia moral. A esto se añade el que, pese a repetir diariamente lo contrario, sopla en esta cuestión un maniqueísmo solapado que mancha de suspicacia todo lo que tiene algo que ver con la procreación humana, considerándolo como una mancha, como algo sucio en sí y que está por debajo de la verdadera dignidad humana.

Otra de las causas de esa mala atmósfera está en la supervaloración de la casuística, la cual invade este terreno como la mala hierba, cuando realmente es donde menos derecho tiene a penetrar. El caso es que como consecuencia de estas y otras falsas actitudes se ha ido formando un aire oprimente de misterio, de cosa vitanda, mezcla de encogimiento y de malsana curiosidad, que con demasiada frecuencia son la tónica de los tratados sobre la castidad y la lujuria.

Junto a esto produce un verdadero alivio leer el «Tratado sobre la castidad», que Santo Tomás nos trae en la Summa theologica, donde le vemos hablar con el desenfado y la limpia tersura del verdadero santo. Se siente uno como liberado. En estas ocasiones es cuando uno goza en recordar que, al disentir en cierto modo de otros enfoques, tiene el derecho, y algo más que un derecho, de apoyarse en él como en el Doctor Universal de la Iglesia.

Para Santo Tomás es una cosa evidente y natural que el sexo no es ni mucho menos un mal necesario, sino un bien. Esta postura suya está tan claramente expresada que cualquiera que lo haya leído, aunque sólo sea rápidamente, quedará definitivamente convencido. Con todo, no nos atrevemos a considerar una cosa superflua el tocar aquí ese punto concreto.

Siguiendo a Aristóteles, dice exactamente que en el semen del varón hay algo divinoPara él es, pues, absolutamente claro, que el dar curso al apetito natural que brota del instinto sexual y gozar del placer que eso lleva consigo, lo mismo que el comer y el beber, es algo bueno, que no tiene en sí nada de pecaminoso («absque omni peccato»); supuesto, naturalmente, que se realice según el orden y medida que le corresponde, pues el sentido inherente a la potencia sexual, consistente en engendrar hombres que pueblen la tierra y el reino de Dios, es no solamente un bien, sino, como Santo Tomás dice, un «bien preeminente». Pero el santo dice todavía más: la insensibilidad por renuncia expresa y voluntaria al placer venéreo y que algunos posiblemente estimen como la perfección y el ideal de la doctrina cristiana, es no sólo una deficiencia, sino incluso una falta moral (vitium).

Llegados a este punto hemos de hacer una observación que encaja perfectamente en el contexto de lo que estamos exponiendo. El signo

generativo que va inherente a la potencia sexual no es el único sentido de esa función, como tampoco es fin único y exclusivo del matrimonio el tener hijos. Pero a su vez el matrimonio sí que es la única realización perfecta del instinto sexual. De los tres bienes que integran el matrimonio: jides, proles, sacramentum —comunidad de amor y de vida, los hijos y la sacramentalidad—, dice Santo Tomás que la jides, esa unión de dos vidas en comunidad irrompible por el amor de amistad, es, dentro del matrimonio, el bien que brota de la esencia misma del hombre; es decir, que está contenido en el matrimonio por ser unión de dos personas.

Esta valoración positiva de lo sexual es tan lógica y tan clara en Santo Tomás porque, como ningún otro pensador cristiano, toma totalmente en serio y lleva hasta sus últimas consecuencias aquel pensamiento básico de la Revelación de que todo lo que Dios ha creado es bueno: «Omnis creatura Dei bona est». Estas últimas palabras son del Apóstol San Pablo; el cual, apoyándose en el mismo argumento de la bondad de la creación, recrimina a los «hipócritas predicadores de la mentira» que llevan el «estigma en su conciencia» y prohiben casarse y comer determinados alimentos» (Tim , . ss.).

Exagerado ascetismo y herejía son dos cosas que estuvieron siempre muy cerca una de otra. Entre los Padres de la Iglesia fue San Juan Crisóstomo el que expresó este pensamiento con una fuerza singular. En uno de sus sermones aplica a la unión corporal de los casados aquello de la Biblia de que los esposos han de ser «dos en una misma carne», añadiendo además: «¿Por qué has de avergonzarte, cuando es una cosa tan pura? ¡Eso de sonrojarse es propio de los herejes! » .

«Cuanto más importante es una cosa, tanto más ha de seguirse en ella el orden de la razón» . Precisamente por ser la tendencia sexual un bien tan elevado y tan necesario, es por lo que necesita más la salvaguardia y la defensa por medio del orden de la razón

que le es propio. Y lo que constituye la esencia de la castidad como virtud es que por medio de ella se verifica el orden de la razón, «ordo rationis», en lo sexual ; igual que por la lujuria se introduce una desviación de la función sexual que produce el desorden.

A los cristianos de hoy nos resulta un poco sospechosa, si hemos de ser sinceros, tanta insistencia en hablar de la «razón» y del «orden de la razón». Pero por mucha prevención que tengamos derecho a oponer a esa forma de hablar (y conste que no nos faltan motivos), ello no debe impedir el que nos esforcemos con absoluta imparcialidad por entender lo que Santo Tomás quiere decir cuando habla de la «razón» y del «orden de la razón» en el asunto que nos ocupa.

Cuatro advertencias preliminares para evitar el peligro de entenderlo mal. Primera: el concepto que Santo Tomás tiene de la razón y del orden de la razón tiene un sentido realista y no debe colocarse en las cercanías del idealismo. Segunda: es un concepto exento de toda estrechez racionalista. Tercera: no tiene nada que ver con la contaminación que posteriormente trajo la Ilustración. Y cuarta: da de lado completamente a la corriente espiritualista.

El sentido del «orden de la razón»

La idea de un «orden de la razón» no quiere decir que exista un algo mental absoluto y desprendido del orden objetivo, con lo cual tengan que coincidir las cosas. La ratio no es otra cosa que el sentido de lo externo visto por nosotros, por lo que nos relacionamos con ello. «... De acuerdo con la razón» según esto, será aquello que está «de acuerdo consigo mismo», es decir, aquello que como verificación de sí misma corresponde a una cosa. El «ordo rationis» significa, entonces, que algo está ordenado según la verdad de lo real.

Segundo: la ratio no es la función crítica del entendimiento que

por sí y ante sí declara como objeto exclusivo de su competencia lo que es cognoscible sólo por vía natural. La ratio hay que entenderla en Santo Tomás como la capacidad del hombre de conocer la realidad; por consiguiente, en su sentido más general. Ahora bien, el hombre está «conociendo» realidad no sólo cuando entiende por vía natural, sino también y sobre todo, puesto que se trata de una realidad superior aprehendida por una superior función congnoscitiva, cuando acepta mentalmente algo por Revelación divina. Así, por ejemplo, cuando la Summa tlieologica dice que Cristo es el señor principal —«principalis Dominus»— de nuestro cuerpo, y que el que lo usa contra el debido orden hace injusticia a Cristo ", no quiere decir que al aceptar esto se obligue a la razón a desarrollar una función que le es impropia y que está fuera de lo que es ella misma ; lo que pretende inculcar es que el tener en cuenta la Revelación es para una mente cristiana la forma más perfecta de obrar en concordancia con la razón. Esta racionabilidad del acto de fe no hay que confundirla con una imposible y pretendida adecuación de la mente humana para comprender las cosas divinas; pues sabemos que Santo Tomás distingue perfectamente los dos órdenes cognoscitivos: el natural y el sobrenatural. El «orden de la razón» comprende, por tanto, las dos vías cognoscitivas, ciencia y Revelación, por las cuales el hombre tiene un acceso a la realidad.

Tercero: ese resaltar la razón y el orden racional, que con tanta insistencia observamos en la obra de Santo Tomás, no tiene en lo más mínimo sustancia de Ilustración. Si se ha de realizar un orden de la razón dentro de lo sexual, ese orden no puede significar nunca que haya de arrancarse de la púdica reserva una cosa que cierto sentido natural de vergüenza y decencia escondió en el silencio y rodeó de penumbra para protegerlo contra la luz artificial e hiriente de un saber desconsiderado y ligero. Por eso, Santo Tomás incluye dentro de la castidad el sentimiento de pudor, cuya misión es vigilar para que ese silencio no sea profanado por los asaltos de la desvergüenza o por el atrevimiento de una razón mal enten-

dida . Y todo esto entra también, claro, dentro del «orden de la razón».

Cuarto: el concepto de razón sería mal entendido en Santo Tomás si alguien pretendiese ver en él un rictus de espiritualismo; por ejemplo, si alguien interpretase aquella frase de que «el bien más de acuerdo con la naturaleza del hombre es el ser según la razón» , en el sentido de que lo que propiamente define al hombre es un espíritu siempre despierto y que todo lo que turba esa nitidez es antiespiritual, indigno del hombre y obra del mal. «De donde lógicamente podría concluirse que en el acto generativo queda la razón tan nublada por el exceso de deleite, que, como dice el Filósofo, no es posible un conocimiento espiritual...; luego no es posible engendrar sin cometer pecado».

Es cierto que este último párrafo entre comillas se halla en la Summa theologica de Santo Tomás. Pero, ¡ojo!, esa frase se la pone él mismo como objeción, como pregunta, como dificultad que luego va a resolver, y que al hacerlo la contesta con un «no» categórico. Es decir, que entiende esa objeción como una opinión contraria a la suya propia. Lo que él sostiene lo pone a continuación: «Ese exceso de placer (abundantia) no se opone realmente al justo medio en que consiste la virtud, cuando el acto mismo de la generación tiene lugar según el orden de la razón. Y el hecho de que ésta no sea capaz de realizar un acto libre de conocimiento sobre cosas espirituales mientras se experimenta el placer, no quiere decir que el acto generativo vaya contra la virtud; pues nunca puede ser opuesto a la virtud el que a veces se interrumpa la actividad de la razón por dedicarse a algo que está de acuerdo con ella. De lo contrario cometeríamos un pecado contra la virtud cuando nos dedicamos al sueño» .

No creemos necesite más explicación este concepto de razón que nos trae Santo Tomás. En él se incluye el cuerpo y el alma, la esfera de lo sensible y la de lo espiritual, abarcando así todo el hombre.

Santo Tomás declara contraria a la razón la opinión de algunos Padres de la Iglesia que defienden que «en el Paraíso terrenal se hubiera llevado a cabo la procreación de otra forma, algo así como tendría lugar entre ángeles» . Refiriéndose a este punto dice Santo Tomás que en realidad el deleite que acompaña al acto sexual hubiera sido en el Paraíso mucho mayor, a la vez que permanecía el espíritu totalmente despierto durante él, porque la naturaleza era mucho más fina y la capacidad sensorial del cuerpo mucho mayor ".

Castidad y justicia

Una vez aclarados estos cuatro puntos queda expedito el camino para entender aquello de que la castidad, al actuar de regulador del instinto sexual, realiza verdaderamente el orden de la razón.

Este orden exige primeramente que el sentido inherente a la actividad sexual no se trastorne, dando lugar a desviaciones, sino que alcance su realización dentro de un matrimonio, donde se logren aquellos tres «bienes» o finalidades. Luego requiere que se ponga a salvo la constitución moral de la persona; y por fin, que no se viole la justicia entre los hombres.

Como se ve, se trata de un orden óntico, introducido en el instinto sexual con la primera creación, y de un orden superior o de elevación, que se instauró por la segunda creación, que es la obra del Cristo histórico. Se trata de la esencia moral de la persona humana, que está integrada por naturaleza y Gracia; y se trata, por fin, del orden entre los hombres, el cual queda garantizado no ya por una justicia puramente natural, sino a través de una justicia más alta, que es la caritas, amor sobrenatural a Dios y a los hombres.

Todo esto significa que, en el reino de la apetencia sexual, la castidad es el orden que corresponde a la verdad de las cosas y del hombre, según nos es conocido por la razón natural y nos lo enseña la Revelación. Sólo la castidad puede darnos la doble realidad que va implícita en la función de engendrar: acercarnos a las fuentes mismas

del ser, llamándonos a una acción creadora, e introducirnos en un misterio, velando esa vida misma ante nuestros ojos, al someter la potencia generativa a unas reglas extrañas al instinto y que se pierden en el enigma de la vida misma.

El adulterio es sólo una de las formas de lesionar la templanza y la justicia. En realidad, todo pecado de lujuria atenta contra esas dos virtudes. Santo Tomás relaciona todos los pecados de lujuria con el bien común, entendido en su sentido más profundo, y con la justiciaLo mismo hace con los diez mandamientos, sin excluir el sexto y el noveno- Sobre la simple fornicación, en la que, a diferencia del adulterio, no se lesiona el derecho de un tercero por ser trato sexual entre no casados, ni la libertad de otra persona, como es el caso de la violación, leemos sin embargo, en la Summa theologica: «Es grave todo pecado que va dirigido directamente contra la vida del hombre. La simple fornicación lleva consigo un desorden, que equivale al daño perpetrado contra la vida de una persona, que es aquella que nacerá de tales relaciones sexuales... La fornicación simple atenta contra los derechos del niño. Por eso es pecado grave» .

En el adulterio, como en los deseos ilícitos que terminan en él, y en general, en todos los demás pecados de la lujuria, estamos acostumbrados a ver casi exclusivamente lo que tienen de deshonestidad y pasamos por alto lo que tienen de injusticia. Sin embargo es de la máxima importancia el que la conciencia universal cristiana preste más atención y valore más el aspecto de la justicia, que va dirigido al bien común y constituye la parte extrapsicológica de la castidad o de la lujuria, en lugar de insistir tanto en el aspecto subjetivo, que estrecha falsamente tanto el horizonte de la virtud como el del vicio. Hay que volver a poner las cosas en su sitio. Ese desquiciamiento es grave, no sólo porque se haya desfigurado la verdad de la cosa en sí, sino también porque olvidar el elemento justicia o no prestarle la atención debida es una consecuencia de haber falsea-

do la imagen del hombre; si bien, mirando la cosa desde otro lado, es muy posible que sea más bien ese olvido quien ha provocado la falsa idea o por lo menos hace que se perpetúe. Para nuestro propósito en este libro, que no es tratar sobre el sexto mandamiento, ni sobre el matrimonio, ni sobre la justicia, ni sobre la imagen del cristiano en general, sino sobre la templanza, baste esta alusión hecha con caracteres de urgencia.

Aquí vamos a tratar de lo que la castidad y la lujuria tienen en sí de templanza o destemplanza.

Al limitarnos estrechamente a esto hemos de ser conscientes de las circunstancias en que el acotamiento del tema nos coloca. No vamos a hablar primariamente de la irradiación que tiene la castidad en el camino de la perfección, sino que vamos a buscar su raíz intrínseca dentro del hombre. La vamos a estudiar como moderación del instinto sexual por medio de la influencia espiritual de un orden dictado por la razón, a la vez que contemplamos la autodestrucción del espíritu cuando la lujuria, roto el orden en las funciones de la fuerza generativa, prepara la ruina de la persona moral.

Lujuria y prudencia: cerrazón ante la realidad

¿Por qué y de qué forma puede decirse que la falta de templanza descompone la estructura de la persona moral?

La virtud que más se daña por las faltas de moderación es la prudencia; y casi todos los casos en que tal situación se presenta están provocados por la lujuria. Esta da lugar a una ceguera del espíritu que incapacita para ver los bienes del espíritu. La lujuria quita la fuerza de voluntad. En cambio, la virtud de la castidad, más que ninguna otra, hace capaz al hombre y lo dispone para la contemplación.

En todas estas frases no habla Santo Tomás de una relación a larga distancia de la causa con su efecto. Quiere decirse que el espíritu que se vuelve ciego por la lujuria no es como una planta que se secó por falta de lluvia. La forma de hablar de Santo Tomás da a entender que no se muere el alma porque le falta algo, sino porque algo positivamente la envenena. La lujuria no mata por un efecto retardado, sino que lleva la destrucción en sí misma, como una particularidad de su propio ser.

«El ser del hombre consiste en ser de acuerdo con la razón. Por eso cuando se dice que uno se atiene al dictado de la razón, dícese de él que es fiel a sí mismo» . La lujuria destruye de una manera especial esa fidelidad del hombre a sí mismo y ese permanecer en el propio ser. Ese abandono del alma, que se entrega desarmada al mundo sensible, paraliza y aniquila más tarde la capacidad de la persona en cuanto ente moral, que ya no es capaz de escuchar silencioso la llamada de la verdadera realidad, ni de reunir serenamente los datos necesarios para adoptar la postura justa en una determinada circunstancia. Esto es lo que quiere decirse en aquellas frases de Santo Tomás en que se habla del mal uso y corrupción de la prudencia, de la ceguera del espíritu y de la desaparición de la fuerza de voluntad.

Pero todos estos males que trae la lujuria no provienen de que la materia de este pecado sea lo sensible, como si la malicia estuviese en ocuparse de lo material y bajo. Al revés, el dirigirse a lo sensible, el contar con él, es algo absolutamente imprescindible para que el hombre pueda tomar cualquier clase de decisión. Incluso es algo que pertenece directamente a la esencia de la prudencia el mirar cara a cara todas las realidades que pueden condicionar o situar el obrar humano. A lo largo de todo el tratado sobre la prudencia no leemos en Santo Tomás ni una sola frase que pudiera significar discriminación despectiva de lo bajo contra lo alto, o de lo

material contra lo espiritual. Más bien advertimos que, según su pensamiento, las realidades llamadas sensibles o inferiores juegan un papel tan importante como las más altas y espirituales en el conjunto de las circunstancias que condicionan la conducta moral. O sea que la ceguera o la sordera que produce la lujuria no provienen de una entrega a lo sensible o sexual; el pensar así sería maniqueo y anticristiano. Lo destructivo del pecado contra la castidad viene de que por ella el hombre se ha hecho parcial, se insensibiliza para percibir la totalidad de lo que realmente es.

El hombre no casto quiere, pero de forma referida inmediatamente y en exclusiva a sí mismo; siempre se halla distraído por un interés ilusorio, que no es real. La obsesión de gozar, que lo tiene siempre ocupado, le impide acercarse a la realidad serenamente y le priva del auténtico conocimiento. Santo Tomás trae aquí el ejemplo del león, que al aparecer un ciervo no es capaz de ver en él más que su carácter de presa. En un corazón lujurioso ha quedado bloqueado el ángulo de visión en un determinado sentido, el mirador del alma se ha vuelto opaco, está empolvado por el interés egoísta, que no deja pasar hasta ella las emanaciones del ser. No nos cansaremos de repetirlo: sólo puede oír aquel que guarda silencio, y sólo es transparente lo que es invisible.

La forma de buscar el propio interés en la lujuria lleva sobre sí la maldición de un egoísmo estéril. Ese abandonarse al mundo sensual no tiene nada que ver con la auténtica entrega a la realidad total del mundo buscando el verdadero conocimiento, ni con la entrega del amante a la amada. La lujuria no se entrega, no se da, sino que se abandona y se doblega. Va mirando la ganancia, corre tras la caza del placer. Una entrega limpia no conoce precios ni entiende de recompensas. San Agustín dice: «Puro es el corazón que ama a Dios sin pensar en el pago» —«gratis Deus amatur» [n].

Siguiendo este pensamiento quisiéramos hacer aquí una observación. Es sumamente importante para los que tienen a su cargo el formar a la juventud el convencer y hacer ver a los jóvenes que la esencia de la lujuria es el egoísmo. Y si hay algún caso de pecado

contra la castidad donde el egoísmo esté ausente, podrá hablarse de ligereza, de curiosidad o de una emoción totalmente natural que no puede ser enjuiciada moralmente, pero no propiamente de lujuria.

Aquel trastorno producido en la facultad cognoscitiva es tanto más serio cuanto que imposibilita un conocimiento que había de versar sobre la esencia misma del hombre, sirviendo así de fundamento a las decisiones morales.

Per^ no solamente degenera por la lujuria la raíz del conocimiento, sino también la misma potencia volitiva, y sobre todo queda herida de muerte la prudencia, dice Santo Tomás[x]. Ahora bien, sabemos que la prudencia es la perfección de la conciencia moral y el terreno donde están los manantiales de la moralidad en general. Prudencia quiere decir transformar en comportamiento adecuado a la realidad los conocimientos que de forma correcta se adquieren sobre ella. Esa transformación tiene lugar en tres etapas: reflexión, estimativa o juicio y decisión. En cada uno de estos tres momentos deja su huella desoladora de lujuria. En lugar de llamar a sereno consejo a todas las potencias impera la disipación y la ligereza (inconsideratio); el juicio se sucede sin que la razón pueda sopesar los pros y los contras (praecipitatio); y cuando el corazón se pone a decidir, caso de que realmente se llegue a ello, opera, como si dijéramos, sin máscara de gas que filtre las impresiones que llegaron a través de los sentidos [M]. Todo buen propósito quedará siempre amenazado por la inconstancia.

Nada extraño. Todo el mecanismo está embotado. Funciona mal, como funciona mal el cuchillo que se emplea por el lado contrarío del corte. Sin una mirada limpia y generosa no puede ordenarse moralmente una realidad, no puede haber persona ni decisión que puedan llamarse verdaderamente morales.

En cambio la castidad no sólo capacita y predispone para percibir correctamente la realidad, creando así conductas acordes con ella, sino

que prepara el alma para la contemplación, esa forma sublime de contacto con la verdad objetiva en que se confunde el conocimiento límpido con la amorosa entrega. Mediante la contemplación el hombre se pone en comunicación con el Ser divino y se asimila la verdad pura, que es el bien supremo. La esencia de la persona moral consiste en declararse abierto para la verdad real de las cosas y vivir de la verdad que se ha incorporado al propio ser. Sólo quien sea capaz de ver esto y de aceptarlo será también capaz de entender hasta qué profundidades llega la destrucción que en sí mismo desencadena un corazón impuro.

Diferencia entre «intemperantia» e «incontinentia»

Esta tétrica descripción que acabamos de hacer del poder destructor de la lujuria es válida en todo su rigor sólo para los casos en que se presenta como «destemplanza», no cuando es una mera «incontinencia»; igual que lo dicho sobre la castidad tiene todo su valor cuando es auténtica templanza, no una simple «continencia» . Detengámonos un poco a explicar esta distinción.

Vemos, a veces, que dos personas hacen una misma cosa, y sin embargo no es siempre lo mismo lo que hace la una y lo que hace la otra. Una Teología moral que sólo tiene en cuenta los casos y las acciones de la persona, sin penetrar en lo que la persona es, corre el peligro de quedarse con la identidad o diferencia de dos acciones, sin percatarse de las finas matizaciones que surcan lo más profundo de la intencionalidad, identificando lo que parece distinto o diversificando lo que parece igual. La moral del Doctor Universal de la Iglesia no es una casuística, sino una doctrina sobre las virtudes en cuanto hábitos; las cuales, por tanto, dejan marcado el ser del hombre en cuanto principio de operaciones.

Por eso no podría dejar de percibir la diferencia que existe entre templanza y continencia, por un lado, y destemplanza e incontinencia, por otro.

La castidad en cuanto templanza y la lujuria en cuanto destem-

planza quieren decir que la una o la otra se han instalado en el hombre como una segunda naturaleza, dando lugar así a una postura habitual, arraigada en ese segundo ser. En cambio, la castidad como continencia y la lujuria como incontinencia, expresan una situación pasajera, que no tiene su origen en la proclividad cuasi-natural de un hábito vicioso o virtuoso.

Esta segunda clase de castidad no es la virtud perfecta de la templanza; y esta última lujuria no es tampoco la destemplanza por definición, sino puramente una falta de dominio. Castidad, como mero autodominio, no es más que un bosquejo; castidad, como templanza, es la ejecución acabada. La primera tiene menos categoría que la segunda, porque en ella la fuerza ordenadora de la razón ha llegado ciertamente a configurar un acto de deseo, pero no la potencia volitiva misma; mientras que en la segunda, tanto la potencia como sus actos están informados por el ordo rationis [M].

El esfuerzo que supone el dominio de sí mismo, que para personas de estructura mental kantiana va inseparablemente unido al concepto de moderación y templanza y que incluso pertenece aparentemente al concepto mismo de virtud, no es, en opinión de Santo Tomás, otra cosa que un fenómeno concomitante de la virtud que se halla en sus comienzos. La verdadera y perfecta virtud lleva el sello de la naturalidad, no padece aprietos, y funciona hacia el bien que le es propio por la fuerza de una segunda naturaleza. Por.otra parte, la lujuria, como falta de dominio, no es tanto pecado ni acarrea tantos males como la que procede de una falta de templanza, que es el desorden permanente. En el primer caso, como dicen Aristóteles y Santo Tomás, lo más importante queda incorrupto, cual es el principio de operaciones, la base del entender y del querer correctamente el fin; partiendo de esta rectitud intrínseca, que sigue intacta, puede devolvérsele al apetito sexual su debida ordenación. El que peca por ligereza no tarda mucho en arrepentirse; y el

arrepentimiento es la negación de la falta. Pero el que peca desde una postura de desorden arraigado tiene perfecta conciencia y dirige su voluntad al pecado. En consecuencia, no se arrepentirá tan fácilmente; «parece incluso que goza en el pecado, porque éste le resulta natural» . El que pecó por inconsideración admite que se le llame al orden; el pecado «por naturaleza» no admite fácilmente las llamadas. La verdadera maldad está precisamente en pecar con esa disposición básica desordenada de la voluntad (malitia); pecar, en cambio, por una arremetida de la pasión es una debilidad (infirmitas). El hombre que quiere, pero no acierta a dominarse, no es deshonesto, aunque cometa deshonestidades.

De lo dicho se desprende que esa distinción no es efecto de un empeño en introducir sutilidades, sino que se funda en una auténtica diferenciación de ambas situaciones y que, por tanto, tiene importancia práctica inmediata, tanto en el sentido pedagógico como en el pastoral.

Dificultades de la casuística

Pero hay otra cosa más, que debió quedar claramente de manifiesto al comentar esa distinción entre templanza y continencia. Es el escasísimo campo que resta a la casuística y la poca importancia que ésta reviste en un asunto tan complicado y de tan variados aspectos.

En otro lugar hemos intentado exponer cuidadosamente los límites y los derechos de la casuística (sí, también los derechos). En el terreno de la justicia, lo que es justo y ordenado está claro en sí mismo y es algo que permanece fijo. Pero tratándose de la templanza nos hallamos en una de «aquellas virtudes —dice Santo Tomás— que corresponden a otras tantas pasiones. Su contenido no puede fijarse

de la misma forma que el de la justicia, porque cada persona reacciona de distinta manera ante la pasión. De ahí la necesidad de que no se establezca lo que es ordenado en las pasiones hasta no habernos mirado a nosotros mismos, que somos los que estamos sometidos a esa pasión».

El capítulo de la persona concreta, la que obra bajo el influjo de la energía pasional, ofrece muchas modalidades de conducta; puede querer del todo o a medias, tolerar, dejar hacer, hacerse empujar o dejarse arrastrar. Dada esta variedad de formas en la cooperación de la voluntad, los paradigmas de la casuística apenas son capaces de ofrecernos otra cosa que contornos vagos de unas estructuras generales. Las oscilaciones que presenta el engranaje de motivaciones son a veces tan finas, que apenas son registradas por los sismógrafos de la casuística. Y precisamente esas delicadas variantes son las que deciden la moralidad de un acto.

En su comentario a la edición francesa de las obras de Santo Tomás dice el inteligentísimo tomista H. D. Noble: «¿Quién es capaz de saber dónde termina la flaqueza y empieza la malicia?»[S]. Santo Tomás, por su parte, afirma que la concreción de la templanza varía mucho según los tiempos y las personas; por eso «no es posible establecer prescripciones positivas y de valor universal respecto de la temperantia». Todo el cúmulo de «pensamientos, palabras, deseos y miradas impuras» que llenan de preocupación a los autores de los tratados de moral ocupa una sola página dentro de un capítulo de la Summa, en el que Santo Tomás trata la cuestión fundamental de que no sólo la acción consumada constituye pecado, sino también la complacencia voluntaria en la representación del deleite que acompaña a esa acción; pues no es imaginable tal complacencia sin la aceptación del hecho exterior . Por consiguiente, todo lo que procede de esa complacencia voluntaria es pecado.

Deslindados así los terrenos vemos que, a no dudarlo, puede razonablemente llegarse a construir un conjunto de determinadas situaciones concretas, estudiar su mecanismo interno y deducir luego un esquema general de módulos de conducta humana. Siempre, claro, que no se trate de casos como el referido en uno de los manuales de Moral más difundidos hoy en día, en donde leemos: «El contemplar las partes deshonestas de los animales, si no se hace por deleite morboso, sino por mera curiosidad, es pecado leve». Esta clase de casuística, con algunas otras cosas que el referido autor nos enseña, no nos sirve para nada.

La casuística tiene una finalidad, que es el darnos un acceso provisional a la moral acercándonos a sus encarnaciones prácticas, sirviendo así de magnífica ocasión para entrenar nuestro criterio moral. Pero ejemplos como el que hemos mencionado anteriormente yerran totalmente el objetivo. Lo que desgraciadamente ocurre con tales métodos es que en vez de adoctrinar nuestra facultad crítica, necesitada de una introducción al arte de enjuiciar la vida real, se le induce a un inmovilismo y se la obliga a precipitarse en la creación de criterios de valoración; con ello nos cerramos ante la realidad de ese hombre, que es un resonador de la universal sinfonía de tonos y colores procedentes del mundo, acusándolos fuertemente en sí mismo y dejando que sus decisiones morales sean influidas por ellos.

Castidad como requisito para apreciar la belleza sensible

Arriba nos referíamos a la fuerza destructora de la lujuria y la acción defensiva, perfeccionadora y vivificante de la castidad. Por un momento vamos a volver sobre ello.

La lujuria impide que el espíritu se impregne de la verdad. Pero además destruye el verdadero goce sensible de lo que es sensiblemente bello.

El cristianismo jamás excluyó el placer sensible del apartado de lo moralmente bueno; queremos decir que no sólo lo llamó «permitido», sino positivamente bueno. Pero quizá resulte un poco raro el que nos atrevamos a afirmar que sólo por medio de la templanza y moderación se llega al goce completo de las cosas sensibles. Y sin embargo tal pensamiento está contenido en la Summa theologica; concretamente, en la primera cuestión del tratado sobre la templanza, aunque no expresamente, sino entre líneas.

Allí se dice que todos los órganos sensoriales de las bestias están destinados por la naturaleza a movilizar unos mismos instintos, que son el de alimentación y el de procreación; todo lo que ven, oyen, huelen o tocan les lleva a desear la comida o el apareamiento. En el ciervo que grita no oye el león más que la presa a una distancia más o menos grande. Pero el hombre, a diferencia de los animales, lleva en sí la capacidad de disfrutar de las sensaciones específicas que cada objeto está llamado a producir. Santo Tomás llama a eso gozar «propter convenientiam sensibilium», que no es otra cosa que percibir la belleza sensible propia de cada cosa, porque a cada una corresponde el órgano de percepción adecuado en el hombre.

Con demasiada frecuencia se oye decir que por la lujuria se rebaja el hombre al nivel de las bestias. Esto, propiamente hablando, es inexacto, pues en la depravación sigue el hombre siendo específicamente él mismo. Templanza y destemplanza son cosas que acaecen al hombre, y no se pueden dar, como no se da el desorden, ni en el animal, ni en el ángel.

Pero la idea puede tener un sentido aceptable, si tenemos en cuenta la distinción que acabamos de hacer sobre la manera de acusar las sensaciones el hombre y el animal. El que busca el goce sensible de manera desordenada tiende siempre a reducir la totalidad del mundo sensitivo, sobre todo lo que en él hay de bello, al deleite sexual. Sólo una sensibilidad que es casta capacita, por ejemplo, para percibir la belleza de un cuerpo humano como pura belleza y para gozarla en sí misma, «propter convenientiam sensibilium», sin dejarse extraviar ni nublar por una voluntad desaforada de placer.

Se ha dicho, no sin razón, que sólo el que tiene un corazón limpio es capaz de reír de verdad. No menos cierto es que sólo percibe la belleza del mundo quien lo contempla con mirada limpia.

Sobrevaloración de la castidad: peligro maniqueo

Con la virtud de la templanza y moderación, especialmente en su versión de la castidad, ha ocurrido una cosa extraña. Todas las demás virtudes fueron más o menos admitidas y más o menos llevadas a la práctica; a veces se las despreció o se las hizo objeto de burla. Lo curioso en la virtud de la templanza es que se la supervaloró y se le dio más importancia de lo normal, cuando se trataba de entenderla como castidad.

Esto no deja de ser sorprendente. Porque si bien siempre se ha discutido teóricamente sobre el rango de las virtudes entre sí, dando la preferencia unas veces a una y otras a otra virtud, y estando teológicamente claro el rango de la templanza, la castidad, que es una de las aplicaciones de esta última, gozó de predilección constante, podríamos decir «intemperante», en el ánimo de la cristiandad a través de todas las incidencias experimentadas por la teología de las virtudes.

Este fenómeno, que es un hecho infiltrado más o menos subrepticiamente en todos los estratos de opinión, unas veces al amparo de falsificaciones doctrinales, otras contra la corriente de una doctrina adversa, muestra una fisonomía particular. Ni la prudencia, ni la justicia, ni ninguna de las tres -virtudes teologales fueron tan

marcadamente superestimadas en su valor objetivo y en su papel sentimental.

En realidad no tendríamos nada que oponer a una valoración de este tipo, ni incluso aunque tal valoración fuera descaradamente disparatada, pues nos parece que una virtud jamás podrá ser estimada en exceso. Pero en el caso que nos ocupa se trata de una valoración deforme, es decir, que desnaturaliza a la virtud, porque se apoya en una base falsa. Es el error en la forma de entender aquello que tanto se alaba. Y contra esto sí que tenemos bastante que oponer.

Como ya expusimos más arriba, el concepto de templanza se constituye por la postura del hombre ante la creación; y al revés, tal y como el hombre se ordene interiormente serán sus relaciones con lo creado. Ahora bien, el error de que hablamos arriba y que sirve de base a la supervaloración de la templanza en cuanto castidad, es la opinión, abierta o encubierta, de que la realidad del mundo en su conjunto, entendida como el reino de lo sensible, y por consiguiente, incluida la parte no espiritual del hombre, proviene del principio del mal. Con otras palabras, esa «base falsa», causante del desenfoque, es un maniqueísmo solapado, que puede ser inconsciente y, en consecuencia, involuntario.

Eso de que el hombre tenga que comer y dormir, que la venida al mundo de otros seres humanos haya de ser por la unión corporal de un hombre y una mujer, es algo que la opinión maniquea considera como un mal necesario, y quizá ni aun eso; pero en todo caso algo indigno, tanto de Dios como del hombre. Por consiguiente, lo realmente humano y lo verdaderamente cristiano sería dejar el mundo sensible abandonado a su suerte y elevarse, por medio de la ascética, a una vida totalmente espiritual. Esta forma de pensar tiene tantas y tan finas ramificaciones, que parece que no va a haber forma de desterrarla de las mentes cristianas.

Y partiendo de tal concepción nada tiene de extraño que la abstinencia y el ayuno, las vigilias y la continencia sexual, adquieran una importancia desproporcionada y pasen al primer plano como medios para conseguir la santidad.

Pero esta actitud participa del mismo vicio que quería evitar, y

aún cae en él mucho más que aquello desordenado que quería poner en orden. Lo que ella entiende por ayuno y abstinencia, por vigilia y continencia sexual, no tiene nada parecido con lo que la Iglesia piensa de esas virtudes, a pesar de que externamente pudiera confundírselas. Como tampoco tiene nada que ver la doctrina maniquea, la montañista o la de los cataros con aquel principio fundamental de la doctrina católica según el cual la realidad creada es buena en toda su extensión. Y no sólo esto, sino que esa realidad total tiene consistencia moral autónoma frente a los juicios de valor que el hombre, prescindiendo de Dios, pueda, formular sobre ella, es independiente de tales juicios y está ahí antes que ellos, como criatura de Dios y, por consiguiente, buena. Más aún: tal realidad es el fundamento y punto de partida de todo juicio de valor y de las decisiones humanas que se pongan por obra apoyándose en tales juicios[í].

Esa falsa doctrina aparece especialmente clara en los escritos montañistas de Tertuliano. La posición ambigua de que Tertuliano goza en la historia de la Teología de medio-Padre de la Iglesia hace que siga siendo, aún hoy, el antepasado directo y el más autorizado testimonio de esta desviación en la doctrina de la templanza. Para Santo Tomás, desde luego, no es más que un hereje: «... haereticus, Tertulianus nomine». Basta leer los títulos que llevan sus escritos: «Sobre el recato», «La velación de las vírgenes», «Sobre el ornato de las mujeres», «Sobre el ayuno y la abstinencia», «Invitación a la castidad», «Sobre los espectáculos», «Renuncia a las nuevas nupcias tras la muerte del cónyuge», para darse cuenta que el tema de la templanza tiene un lugar preferente en sus preocupaciones.

La lujuria es para Tertuliano la forma original en que apareció el pecado; hasta tal punto, que los mismos ángeles prevaricaron contra Dios por un pecado de castidad. Funda esta opinión en aquel texto de San Pablo en que se dice que las mujeres han de llevar

velo «por respeto a los ángeles» (Cor ,)[M]. Esta opinión fue lo que indujo a Tertuliano a separarse de la Iglesia al poco de haberse convertido. No podía comprender, ni tampoco tolerar, que el Papa Calixto recibiera en el seno de la Iglesia otra vez a los lujuriosos, aunque éstos se hubieran arrepentido y cumplido la penitencia que se les había impuesto. Comentando la carta del Papa en que se anuncia esta medida, dice Tertuliano que con ella se mancha la Iglesia; y que su publicación, en lugar de en los templos, habría de hacerse más bien «en los antros del pecado, mezclada con los letreros de las casas de las mujeres públicas».

Ya en Tertuliano se empieza a notar la tendencia a legislar sobre los actos externos, sobre todo los que tienen algo que ver con la castidad: pretende que se implanten más días de ayuno y abstinencia, que se imponga el velo como obligación para mujeres y jóvenes y que se prohiba a los cristianos el frecuentar los espectáculos. Tendencia ésta que va siempre acompañando, como si fuera por necesidad fatal, a toda desviación sobre la templanza y en especial sobre la castidad.

Habría que ser ciego para no ver que este concepto denigrante y maniqueo de la realidad sensible sigue coloreando, disimulada pero realmente, la idea cristiana de templanza, y sobre todo la de castidad, aunque no aparezca como tesis abiertamente defendida. Se aprecia en muchísimos detalles de la vida diaria, así en el hablar como en el pensar. Y no sólo piensa y habla así el pueblo cristiano, sino también los mismos moralistas; los cuales cargan las tintas y dirigen especialmente la atención sobre particularidades que delatan esa desviación. Tan verdad es esto, que en los últimos tiempos ha habido alguien que se ha dedicado a estudiar la relación y dependencia que hay entre Tertuliano y algunos aspectos de esta postura moral[S].

Así, por ejemplo, cuando se habla del pecado contra la castidad suele emplearse más el término de «mancha» que el de falta; como

si ese pecado manchase más y de otra forma que los otros, para los cuales, por otra parte, no suele emplearse ese término tan expresivo. Con ello quiere darse a entender que la castidad no sólo contiene la «bajeza» que es propia de todo placer egoísta, sino que se sugiere un haberse enfangado en algo que es impuro por definición y en su misma esencia, el haberse dado a una realidad que mancha con sólo tocarla.

La idea que una gran parte del pueblo cristiano tiene sobre la Inmaculada Concepción es de algo que no se refiere a la persona de la Virgen, sino al acto por el que ella fue engendrada. Incluso hay quien piensa, como fácilmente puede comprobarse, que eso de la Inmaculada Concepción no se refiere al acto en que ella fue concebida, sino a la concepción virginal del Hijo de Dios en el seno de María. En todo caso, lo que el pueblo sencillo entiende por Inmaculada Concepción no es lo que la Iglesia y la Teología entienden, es decir, que la Virgen se vio libre del pecado original en el momento de comenzar su existencia en el vientre de su madre. Más bien creen que su generación, por una gracia especial de Dios, no fue afectada por la impureza o mancha que todo acto generativo lleva consigo, identificando acto sexual con acto manchado.

Y cuando en los sermones de la fiesta de la Inmaculada vemos que se refiere a la persona de la Virgen esa falta de mancha, se estrecha tanto el significado de limpieza que el predicador se pasa todo el sermón hablando de la castidad de la Virgen.

Algo parecido ocurre con la palabra «pureza». Sabemos que en la Biblia tiene esta palabra un significado más amplio que el de simple castidad. A pesar de ello hay quien con la mayor naturalidad del mundo entiende aquello de «bienaventurados los limpios de corazón» como castidad; aunque nos consta de manera evidente que ni el sentido de la frase, ni ninguna clase de contexto en la Biblia, ni tampoco las interpretaciones de la Teología clásica autorizan en lo más mínimo para entender así esa bienaventuranza. Concretamente, Santo Tomás no hace derivar de la castidad la bienaventuranza que se promete a los limpios, sino de la virtud sobrenatural de la fe.

Pero para convencerse de la desviación de sentido, hágase la prueba investigando lo que el cristiano normal asocia a la idea de que «todo es puro para los puros». Lo menos que se le ocurre pensar es que esta frase pueda encontrarse en el Nuevo Testamento, concretamente en la carta de San Pablo a Tito , , en donde, por otra parte, no se hace sino confirmar lo que el Señor dice en el Evangelio de San Mateo , -. Más inclinado se sentirá ese cristiano a pensar que la frase procede de algún famoso escritor liberal, donde quizá lo haya leído por vez primera.

Que esas seis palabras puedan haber tenido un sentido original cristiano, profundo y trascendental, mucho antes de que se las apropiase cualquier liberal, no se pone a pensarlo apenas nadie. Y como se confunde su origen, se confunde también su sentido y se reduce a la pureza de la castidad, contra todo lo que el contexto permite. Y como contra eso de que todo es puro para los puros hay otro principio, pero en un cristianismo que no es el verdadero, que dice que no todo es puro en la creación, vemos al maniqueísmo obrando contra el recto concepto de la templanza por dos costados opuestos: por dar como mala una realidad que es buena, y por dar como bueno un ordenamiento de propia hechura que es auténticamente desorden.

Estas adulteraciones de lo cristiano, de las que podríamos aducir buena cantidad de ejemplos, no son sólo indicios de un desconocimiento, o al menos no provienen exclusivamente de la falta de conocimientos. A despecho de toda formación, a su margen y aun haciéndole la contra, se propagan esas opiniones en forma latente, sin atreverse a dar la cara. Si a una de esas personas que piensan de esa forma sobre la creación se les pregunta lo que el Catecismo dice a ese respecto y se las deja pensar un poco, es posible que nos den la contestación teórica correcta. Pero aquí, como en tantas otras cosas, lo importante no es lo que se aprendió de memoria y se repite

medio inconscientemente. Lo que cuenta es la forma existencial en que se toma una cosa, la atmósfera que en torno de ella se respira y lo que sobre ella se predica y se piensa. Esa atmósfera alrededor de la templanza y su verificación, la castidad, no es limpia, por más que queramos engañarnos, ni está del todo exenta de gérmenes de maniqueísmo.

Para purificar esa atmósfera ya no basta la simple enseñanza y la aceptación teórica de la verdadera idea. Será preciso asimilar hondamente esa verdad de fe por la que aceptamos plena y humildemente un Creador y damos por buena su obra. Esta postura de una fe revitalizada por su hondura habrá de irradiar tan fuertes influjos que cambie el clima ambiente, hasta configurar la mente y los actos externos. Sólo así podrá hablarse de algo vital.

El «mundo» como creación degenerada

Pero no sólo existe el mundo que es obra de Dios. Hay también otro, como dice San Juan en su primera Epístola , , que «... está todo bajo el maligno», en el que imperan «la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida» (Ioh ,); está el reino del «príncipe de este mundo» (Ioh , ; Le ,); un mundo por el que Cristo no quiso rezar en la última noche de su vida (Ioh ,). No sólo se da la creación, sino también la perversión de aquel orden que le era inmanente, un desorden que aparece en las obras de los hombres y se materializa en sus productos, tan reales como la misma obra divina. Y todo ese mundo descompuesto ha de ser «tratado» de alguna forma por medio de la templanza, antes de establecer en él nuestra morada.

El desorden que se ha infiltrado en la creación puede aparecer especialmente seductor en aquello que fomenta el ansia de gozar, erizando de atractivos toda esa zona tangencial, por la que nos relacionamos con el mundo; si bien sabemos que el fondo del problema del desorden no está en el escaparate de perversión que nos sale al

paso a la vuelta de cada esquina, sino en esa otra perversión que es tanto peor cuanto peor es la virtud que se pisotea; por ejemplo, la injusticia hecha carne macerada y palpitante en las personas despojadas, y sobre todo la negación de la Fe, de la Esperanza y de la Caridad, que tienen también su encarnación concreta, no difícil de adivinar.

Pero precisamente porque necesitamos saber distinguir dónde está el proscenio y dónde el trasfondo, y por las enormes consecuencias que este último punto tiene para la educación, es por lo que reviste una especial importancia la virtud de la templanza. Y una vez realizada esta función, la templanza debe ayudar a desenmascarar esa fachada seductora que el mundo despliega ante nuestros ojos.

En esta función ha de tener cuidado de no caer en el otro extremo de inspiración maniquea; lo cual no siempre será fácil de conseguir, porque el punto de partida y las motivaciones de ambas posiciones son, en principio, las mismas. Sabemos que el rigorismo del cartaginés Tertuliano tiene su origen en el contacto con la vida de la gran ciudad, siendo una reacción contra los halagos que ésta ofrecía ya en su tiempo. Nietzsche mismo escribe en su Zarathustra un capítulo sobre la castidad que empieza así: «La ciudad es un mal sitio para vivir; se nota demasiada tensión sexual en los rostros de sus habitantes». Lo que Nietzsche formulaba tan agresivamente no era algo que Santo Tomás no conociera; pero lo expresa en términos más serenos y más abstractos: «En realidad no se cometen muchos pecados porque los instintos naturales lleven a ello; la mayor parte de los pecados se producen por acción de los incentivos de fuera, que ha inventado la curiosidad morbosa del hombre y que ocasionan una sobreexcitación de las pasiones».

Esa pasión, de que Santo Tomás habla, reacciona con virulencia ante los excitantes refinados con que se satura todo el ámbito de lo sexual. Y esa fascinación atosigante es el resultado de una acción concertada entre la locura desatada de atrapar deleites y el afán de lucro de los intermediarios entre la pasión y su objeto.

Toda labor de educación tiene que tener en cuenta este estado

de cosas. Las exageraciones que en cuestión de templanza se han cometido tienen aquí su explicación, y además, por qué no decirlo, un cierto fundamento objetivo.

Sin embargo no podemos estar de acuerdo con la forma de contrarrestar el vicio que a veces observamos en los guardianes de la Moral. Todas esas campañas de moralidad, organizadas con altos vuelos y aspiraciones éticas, nos parecen una desgraciada ocurrencia; y conste que no nos lo parecen solamente por su menguada eficacia.

Por esta responsabilidad de desenmascarar, y a la vez regular el choque con el engaño mundano, que compete a la templanza, vemos que Santo Tomás concede a ésta, en determinados momentos, la primacía sobre la justicia y la prudencia, por ser ella la que más necesita demostrar su eficacia a la hora de la verdad[ÓJ]. Claro que esta primacía, que podríamos llamar funcional, es sólo atributo de la templanza en esos momentos de especial urgencia y peligro; pues el rango objetivo de las virtudes sabemos que es otro.

A lo largo de nuestra consideración, por la que intentamos aclarar lo que realmente es la templanza, quisiéramos se tuviera presente que no es nuestra intención rebajar la gravedad del pecado de lujuria. El apartarse voluntariamente de Dios no puede cohonestarse en ninguna clase de pecado; ni debe paliarse su gravedad introduciendo «puntos de vista». Pero es necesario que no se pierda nunca de vista que la esencia formal del pecado está única y exclusivamente en ese apartamiento voluntario de Dios \ Los que creen que la lujuria es el pecado más grave que existe [M], una opinión que también se apoya en Tertuliano, parece, por el contrario, que hacen derivar la gravedad de ese pecado de ese segundo aspecto que integra igualmente la noción de culpa, consistente en volverse hacia las criaturas; en nuestro cavo, concretamente, en darse a una realidad que erróneamente se considera sucia y mala en sí misma. Santo Tomás dice, replicando exactamente a esto, que la entrega de sí mismo a un bien

terreno, si a la vez no va acompañada de un apartamiento de Dios, no es pecado grave.

En la Summa theologica encontramos también una cita de San Isidoro, en donde se dice que el pecado de lujuria no hace más estragos que cualquier otro. Y sin embargo, en las doctrinas morales de los últimos cien años se viene afirmando lo contrario a todos los niveles, formulándolo además con una tan penetrante insistencia y riqueza de fantasía que es para sobrecogerse de espanto; pues, ¿cómo puede haberse enterado ese escritor tan leído en nuestros días, y cuya especialidad es precisamente la Teología, de que el noventa y nueve por ciento de los condenados están en el infierno por el pecado de lujuria?. Para Santo Tomás, la frase de San Isidoro demuestra palpablemente que en el pecado de lujuria es donde más se hace notar la presión del instinto; y eso constituye una circunstancia atenuante, porque el pecado «es tanto menos grave cuanto más fuerte sea la pasión que a él arrastra».

El orden jerárquico de las virtudes

Pero volvamos al asunto de la primacía de las virtudes y al rango que la templanza tiene entre ellas. Santo Tomás plantea esta cuestión en varias ocasiones. Su opinión es la siguiente: «El bien propio del hombre es el bien de la razón. Este bien lleva incluida en su definición a la prudencia, la cual constituye la perfección de la razón. La justicia es la ejecutora de este bien; a ella toca implantar en todas las cosas el orden de la razón. Las otras virtudes mantienen y defienden este bien, en cuanto que ordenan las pasiones, para que el hombre no se vea apartado por ellas del bien elaborado por la razón. En el orden de precedencia de las virtudes que a esto último colaboran tiene la fortaleza el primer puesto y a ella sigue la templanza.

Lo que atañe a la esencia es siempre superior a lo que atañe a su realización; y esto a su vez es superior a lo que se refiere a su defensa, siempre que ésta signifique puramente quitar impedimentos a la misma. Por eso es la prudencia la más excelsa de las virtudes cardinales; la segunda es la justicia; a ésta sigue la fortaleza, y por último, la templanza». «La justicia y la fortaleza son virtudes superiores a la templanza; ellas, a su vez, se ven superadas por la prudencia y las virtudes teologales» .

La templanza no es, en sí, la realización del bien . La moderación, la medida y la castidad no son la perfección del hombre. La templanza crea los presupuestos necesarios para la realización en el hombre del bien propiamente dicho y para la marcha hacia el fin, en cuanto que mantiene y defiende el orden dentro del sujeto. Sin ella, el instinto de propia verificación que hay dentro del hombre rebasaría todas las fronteras y anegaría cuanto encontrase en su marcha; el hombre perdería la orientación y su raudal de energías jamás encontraría el mar de la perfección en que desembocar. Pero advirtiendo siempre que esta templanza no es el caudal, sino el dique o el lecho del río, en el cual éste recibe un cauce, canaliza sus ímpetus y su velocidad y recibe la caída precisa.

IV. CASTIDAD Y VIRGINIDAD

Cuestión de términos

La Edad Media llamó «magnificencia» a la virtud (pues era, a no dudarlo, una virtud) que inclinaba a realizar grandes gastos para una fiesta, para una obra de arte o de arquitectura, con el fin de dar plasticidad o perpetuar una idea sublime. La magnificencia produce liberalidad. Esta consiste en atender una súplica que se nos hace y que tiende a remediar una necesidad. Santo Tomás dice que lo que la magnificencia es a la liberalidad, eso es la virginidad a la castidad

Casi estamos tentados de decir aquí lo mismo que dijimos sobre la idea vulgar y la idea verdadera sobre la templanza; más exacto empero sería decir que el vocablo que tenemos para designar la virtud, virginidad, lo hemos estropeado; pues el nombre de «virginidad», además de que no suele usarse para el varón, sea éste maduro o joven, designa en el uso corriente la situación escueta de la integridad física y el estado de soltería.

Sabemos que su verdadero concepto es otro. La virginidad es una virtud nacida de la voluntaria decisión y de la Gracia de Dios, por

la cual se renuncia para siempre y por amor a Dios a los deleites del sexo. Este fenómeno de la imprecisión en la opinión general hace pensar que el contenido de esa virtud no llegó nunca a estar del todo claro en el espíritu del pueblo, y si lo estuvo no arraigó quizá con la profundidad precisa. No se excluye tampoco el proceso contrario, es decir, que la falta de una palabra como expresión adecuada ocasionara que el concepto no fuera bien captado o fuera perdiendo exactitud.

Sea de ello lo que fuere, al hablar de virginidad en lo sucesivo es preciso se tenga en cuenta la plenitud de sentido que va en su verdadera definición, lo cual falta en el concepto vulgar; y que si en nuestra forma de exposición se advierten algunas inexactitudes se atribuyan a esa falta de coincidencia entre el concepto teológico y el concepto generalizado de la virginidad.

Virginidad como «consagración a Dios»

En primer lugar, la virginidad no es sólo una realidad física, sino también una conducta; no es una situación material solamente, sino ante todo una decisión. La integridad fisiológica, aunque sea además psicológica, es decir, voluntariamente querida y conservada, mucho menos cuando es mera fisiología, no es aquello que constituye específicamente la virtud de la virginidad; ni siquiera en el caso en que la integridad es el premio de multitud de combates ganados a base de ser de corazón casto. La virginidad, como virtud, está constituida en su esencia por la decisión, plasmada con toda propiedad en el voto religioso, de abstenerse para siempre del trato sexual y del deleite que éste lleva consigo.

Pero esto tampoco es todo. Tal decisión puede haberse tomado por muchos motivos; puede brotar, por ejemplo, de la concepción anticristiana de que absteniéndose uno de lo sexual se abstiene de algo malo.

Para que la virginidad fisiológica y psicológica, según la hemos descrito más arriba, sea también virginidad cristiana, tienen que concurrir dos elementos más. Primero: «Su nobleza no le viene de ser

virginidad, sino de ser consagrada a Dios»; «tal decisión no se hace laudable sólo por ser decisión de vivir en abstinencia sexual; se hace digna de alabanza («laudabile redditur») por el contenido de su finalidad, que es el hacerse libre para las cosas de Dios» .

Muy conveniente sería para todos, cristianos y no cristianos, el tener siempre presente esas dos sentencias que acabamos de citar y que pertenecen a los más grandes maestros de la Iglesia, San Agustín y Santo Tomás, para que cada uno sepa a qué atenerse. El cristiano sobre todo deberá en todo caso tener presente que una virginidad que no realiza este contenido, que es el liberarse de todo para dedicarse todo a Dios y a las cosas divinas, es una virginidad sin sentido; al menos carece del sentido que le da la Iglesia y que tanto la honra a sus ojos.

Una persona puede renunciar al casamiento por razones de tipo moral o por imposición de las circunstancias; es posible incluso que, haciendo de necesidad virtud, acepte la situación y se ofrezca a Dios en ella como holocausto. Aun en este último caso, y en general, siempre que existe un enfoque estrictamente religioso de la virginidad, pero sin apoyarse en aquella auténtica y última motivación de hacerse libre para Dios, se está rondando peligrosamente el maniqueísmo, el cual ve el bien de la virginidad en el hecho mismo de no casarse, porque considera que el matrimonio es malo.

Virginidad y afirmación del matrimonio

Y al nombrar el matrimonio hemos tocado el segundo elemento integrante de la virginidad cristiana: el reconocimiento del matrimonio como un bien natural y sobrenatural.

Las declaraciones de la Iglesia a este respecto las encontramos no sólo en el sitio y momento que expresamente tratan del tema, como sería el ritual de la ceremonia matrimonial, la liturgia de la misa nupcial o las declaraciones doctrinales sobre el sacramento

que en la enumeración del Catecismo hace el número siete, sino también, por ejemplo, en la oración principal de la Iglesia para la consagración de las vírgenes. Allí aparece la expresión «santidad del matrimonio» y se habla de la bendición que éste tiene asegurada por parte de Dios. En la misma oración vemos a la virginidad asociada al mismo misterio del que participan el hombre y la mujer unidos en matrimonio . Es el misterio de la unión de los casados en Cristo y con Cristo. Por razón de esa unión con Dios, que en la virginidad es más completa que en el matrimonio, por ser indivisa y total, y sólo en este sentido, puede decirse que la virginidad tiene en el misterio de Cristo un rango más elevado que el matrimonio.

No creemos que necesite demostración nuestro aserto de que la virginidad, aceptada y realizada en la plenitud de su sentido cristiano, implica más totalidad de entrega a Dios que el matrimonio; como es evidente en sí que un caudillo militar o un político está más libre para dedicarse a su misión si no se casa.

Pero también nos consta que Santa Catalina de Genova, madre y esposa, contestando a un sacerdote que la hablaba de la mayor santidad de la vida virginal, se atrevió a decir que si la vida en un campamento militar no sería capaz de turbar su amor a Dios, mucho menos lo iba a ser el matrimonio: «¿qué clase de amor a Dios sería entonces, si el mundo o el esposo pudieran estorbarlo?» .

Con estas palabras, que sorprenden por lo decididas, tocaba Santa Catalina el fondo y última razón de toda santidad; la cual, como también enseña Santo Tomás, no consiste en la virginidad, sino en el amor a Dios . Pero la santa se opone además a que, en vez de comparar la virginidad con el matrimonio (in abstracto), se ponga frente a frente la persona casada y la virgen (in concreto) y se diga de

la una que es más santa que la otra. San Agustín remacha este pensamiento: «Más excelsa es la castidad del no casado que la del casado- Pero yo, que no estoy casado, no soy mejor que Abraham». Y en su libro sobre la virginidad escribe a las vírgenes consagradas a Dios: «¿Cómo puede saber una virgen, por más que se empeñe en ser agradable a Dios, si realmente lo es, cuando, quizá por una flaqueza que a ella misma se le oculta, aún no está madura para dar el testimonio de la sangre; en cambio aquella otra mujer, a la que ella se cree superior, es capaz de apurar el cáliz de los sufrimientos del Señor?» .

Dos objeciones a la virginidad

De todos son conocidas las dos objeciones que siempre se han puesto contra la virginidad: Que es contra la naturaleza y que contradice al bien común, porque limita la potencia reproductora de un pueblo.

Esos dos argumentos contra la virginidad están formulados con una precisión extraordinaria en la Summa theologica. A nadie extrañará que Santo Tomás, ante la trascendencia de la materia, se detenga a examinar con todo rigor el contenido de esas objeciones y emplee en su contestación toda la inteligencia y penetración con que aborda los temas centrales.

Esa contestación tiene tres fases, que se desarrollan por el orden siguiente. Primera fase: Así como no es algo contra la naturaleza el que una persona dé sus bienes materiales de dinero y propiedades por cuidar la salud de fu cuerpo, tampoco puede serlo el que, por amor a la vida del espíritu, renuncia a la satisfacción de los apetitos de la carne. Esto es una conducta que está de acuerdo con los principios del orden de la naturaleza del hombre y de las cosas.

Pero Santo Tomás agudiza la objeción y pone en boca de su contrario: ¿Es que habría alguien que renunciase a la comida y a la

bebida por un bien espiritual? ¿O acaso no se dice en la Sagrada Escritura: «Creced y multiplicaos y llenad la tierra»? (Gen ,).

Contestación, fase segunda. La obligación y la permisión pueden tener lugar en dos terrenos: en el terreno del yo y en el del nosotros. Todos tienen que comer y beber; es decir, todos y cada uno. Como a cada uno y a todos alcanza la necesidad, todos y cada uno son sujetos del mandamiento de comer y beber. En cambio, el mandamiento del Génesis va dirigido a todos en general pero a ninguno en particular. «En un ejército, unos guardan el campamento, otros llevan el estandarte de la batalla y otros pelean con la espada. Todo ello son obligaciones que pesan sobre el ejército como conjunto, pero que no pueden ser, todas y cada una, cumplidas por todos y cada uno de los soldados». La comunidad humana necesita «no solamente ser perpetuada en la existencia por la generación corporal, sino también crecer espiritualmente; por eso se cumplen perfectamente los fines de una comunidad con que unos asuman la misión de engendrar, y otros, absteniéndose de ello, vivan para la contemplación de las cosas divinas; una y otra misión, para la salud y embellecimiento del género humano» .

Fase tercera: «El bien común es superior al bien individual, pero cuando ambos son de la misma especie. Puede ocurrir que el bien privado sea en ocasiones de superior naturaleza, atendida su especie. Este es el caso de la virginidad, la cual sobrepasa en dignidad a la fecundidad corporal» .

Signo de desafío

Hay ideas en las que, como en un espejo cóncavo, puede encerrarse la totalidad de un mundo. Ideas que definen y dividen entre sí a los espíritus. Una de ellas es la virginidad. Quien no acepte el orden de precedencia en el rango de los seres, sobre el que cabalgan las tres fases de la argumentación de Santo Tomás, y que con-

siste en admitir que lo divino es infinitamente superior a lo humano y que lo espiritual está por encima de lo corporal, o aun aceptándolo «en teoría» no lo acepte «de manera real», para decirlo con palabras de John Henry Newman, no entenderá nunca el sentido, la justificación y la dignidad de la virginidad.

El concepto y la realidad de una vida consagrada a Dios en virginidad se alzan como un signo de contradicción. Por la postura que ante ella se adopte se conocerá si se les da a los bienes del espíritu, en su vigencia existencial práctica, el rango que les pertenece.

V. SENTIDO DEL AYUNO

Ayuno y alegría del corazón

La «alegría del corazón», hilaritas mentís, es algo que la Iglesia suele relacionar, con especial predilección, con el ayuno y abstinencia, formas primigenias de toda ascética'. La estrecha relación entre ambas cosas viene ya de aquel mandamiento del Señor que nos transmite San Mateo y que la Iglesia nos recuerda cada año al comenzar la Cuaresma: «Cuando ayunéis, no aparezcáis tristes...» (Mt ,).

San Agustín dice que no importa lo que uno coma ni la cantidad que consuma, mientras no se dañe al prójimo, con quien se convive, no se dañe el bien del interesado y no se atente contra la propia salud. Lo que importa saber es si se está fácilmente dispuesto a renunciar a ello con alegría del corazón, cuando la necesidad o el deber lo requieran .

El deber razonable de ayunar

Si la necesidad lo exige, no hay nada que comentar. Pero ¿por qué hay a veces un deber de ayunar?

La respuesta a esta pregunta nos va a llevar al fondo mismo que se agita bajo el tema que nos ocupa y nos va a descubrir algo que quizá sorprenda al cristiano de hoy.

Estamos acostumbrados a ver en el ayuno algo así como una costumbre religiosa, con mucho sentido desde luego, que se nos ha ido transmitiendo y que ha adquirido carácter obligatorio por una disposición de la Iglesia, la cual se muestra fácilmente dispuesta a aliviarnos el precepto e incluso a dispensarnos de él. Por lo demás, el ayuno como tal se nos antoja algo más bien extraordinario que rápidamente asociamos con los santos y con la ascética.

Por eso produce en nosotros una especie de estupor el leer en Santo Tomás, que sigue siendo el Doctor Universal de la Iglesia, que el ayunar es para la generalidad de los cristianos un imperativo de la ley natural y de la Moral que en ella se apoya . Y no sólo es ley natural, sino un precepto de derecho natural primario. Para entender esto hay que tener presente que la ley natural es para Santo Tomás la raíz y última razón de toda obligatoriedad, sobre la cual se apoyan y sobre la que descansan todas las decisiones de la conciencia y todas las leyes positivas. De derecho natural primario entiende Santo Tomás aquello que es ley de esencia en la realidad creada, que se dio al ser cuando se le constituyó en la existencia, y que, por consiguiente, funda un deber supremo, que es exigencia de adecuación por parte de todo aquello que haya de ser verificación de la esencia.

De este deber creacional arranca para Santo Tomás la legislación eclesiástica del ayuno. Como precepto positivo no es otra cosa que la concreción de aquél en el tiempo y en la forma, habida cuenta de las circunstancias.

El ciudadano cristiano medio, los que no estamos maduros para la santidad, no seríamos capaces de mantener en nosotros mismos el orden sustancial si no se nos ayudara con el ayuno, que es como una medicación preparada en los laboratorios de la templanza. Con ella podremos rechazar las incursiones hostiles de la sensualidad y liberar el espíritu para que se eleve a regiones más altas donde poder satu-

rarse con los valores que le son propios. Es la imagen cristiana del hombre quien reclama estos vuelos. Hemos de estar prontos a la renuncia y a la severidad de un camino que termina con la instauración de la persona moral completa, libre y dueña de sí misma, porque un deber natural nos empuja a ser aquello que debemos ser por definición.

Todos sabemos que las disposiciones de la Iglesia no acostumbran a tomarse muy en serio. Pero sería injusto ver en ello un menosprecio de su autoridad. El motivo de esta desatención se halla quizá en otro sitio. Al cristiano medio no se le ocurre pensar que, anteriormente a la disposición eclesiástica del ayuno, e independiente de ella, pueda existir algo así como un deber de ayunar de raíz natural. Y el sacerdote que tiene en su mano aplicar las reglas de dispensa del ayuno no administraría esa facultad tan pródigamente si en vez de ver en ellas una medida disciplinaria, las aceptase, con el Doctor Universal de la Iglesia, como la concreción de un deber impuesto por la ley moral de nuestra naturaleza.

Este deber, oriundo de nuestra misma sustancia, recibe un sentido más elevado y nuevas motivaciones por la fe en Cristo y por el amor sobrenatural a Dios. También aquí hay un perfeccionamiento de la naturaleza por medio de la Gracia, que consiste en esa concreción y complemento que se le da a la ley natural del ayuno por medio del precepto de la Iglesia.

La Cuaresma, por ejemplo, que es el período más largo de ayunos concentrados, tiene la finalidad de que el cristiano se prepare a celebrar los misterios de la muerte y resurrección del Señor, en los cuales fructifica aquella Redención que se sembró en la Encarnación. Para participar de esa sublime realidad se requiere de manera especial un corazón libre y perfectamente ordenado, por ser un acontecimiento capaz, como ningún otro, de obrar sobre el hombre y transformarlo interiormente.

Pensar que se pueda exagerar en el ayuno parece algo así como un despropósito. Sin embargo, Santo Tomás titula un artículo con esta pregunta: «¿Puede el hombre pecar por un ayuno demasiado

riguroso?». El contesta a esta pregunta afirmativamente. El ayuno es un ejercicio de la virtud de la abstinentia; su exceso puede plantear problemas médicos. Por lo que de nuevo vemos a Santo Tomás defendiendo el orden de la razón, sin que se le ocurra defender privaciones y maceraciones por sí mismas. Tanto él como San Jerónimo dicen que sería ofrecer a Dios una víctima robada el que uno pretendiese agradarle oprimiendo excesivamente su cuerpo con ayunos y vigilias . Y en la Summa encontramos el pensamiento profundamente católico de que la Iglesia, con su legislación sobre el ayuno, ha tenido bien presente el no poner en aprieto a la naturaleza corporal y a su tendencia consustancial de buscar la vida .

A nadie sorprenderá que Santo Tomás hable del maniqueísmo cuando trata sobre el ayuno. Ello es consecuencia del enfoque dado a la cuestión, pues para él es el maniqueísmo el enemigo que siempre está presente en este asunto, al que él opone, como si se llamase más que Tomás de Aquino «Tomás del Dios Creador», la realidad creada como indefectiblemente buena . Por lo expresivas, no nos resistimos a traer aquí estas observaciones suyas: «Si alguien, con conciencia de ello, llegase a producir serias dificultades a la naturaleza absteniéndose, por ejemplo, del vino, no se hallaría libre de culpa» ; «es un pecado en el varón el debilitar su potencia sexual por un ayuno excesivo» .

De acuerdo que tales frases no ocupan lugares preeminentes en la Summa de Santo Tomás; incluso a veces parecen como dejadas caer de paso. Y sin ellas seguiría igualmente en pie la tesis del ayuno de derecho natural. Pero tales expresiones ayudan a comprender que la doctrina de Santo Tomás sobre el ayuno no es, ni mucho menos, un ascetismo sombrío y a ultranza.

Abstinencia y embotamiento

El desorden en la comida y bebida no suele ser objeto de grandes preocupaciones por lo que se refiere a su significación moral. Y cuando nos preocupamos de ello no solemos darle mayor importancia. Pero una aceptación clara y decidida de la imagen cristiana del hombre nos hará aptos para apreciar en seguida lo que es capaz de destruir una preocupación obsesiva del qué y del cuánto en la comida y bebida. Santo Tomás designa este efecto destructivo con el nombre de hebetudo mentís —embotamiento de la mente, por el que se pierde la agudeza para percibir las realidades espirituales—. ¿No resultaría fácil descubrir una cierta relación de causa y efecto entre ese fenómeno de embotamiento de los sentidos internos, una cosa hoy tan frecuente, y aquel tomar a la ligera esa clase de excesos, que se va convirtiendo también en algo corriente dentro de nuestra sociedad? Las mentes despiertas de los orientales y su frugalidad en la comida debería hacernos pensar en esta relación entre ambos factores.

Dante, en su Divina Comedia, en el segundo de los tres cantos sobre el Purgatorio, en el que trata sobre el castigo de la gula, tiene un verso ternario extraño y profundamente misterioso. Dice de las almas sometidas a purgación: «Sus ojos parecían anillos a los que se ha robado las perlas / y el que en aquellos rostros fuera capaz de adivinar al omo percibiría sin esfuerzo el resurgir de la m.» . Dante quiere decir que haciendo penitencia por medio del ayuno se restaura el núcleo mismo del ser humano, representado en la construcción poética dantesca por la letra central de la palabra italiana hombre; que es lo mismo que decir que por el ayuno se restituye la esencia del hombre destruida por el vicio de la gula.

Olvido de sí mismo

Pero volvamos a aquello de la «alegría del corazón». Debe ayunarse con rostro y corazón alegre. Cristo lo dice en plan polémico, porque alude a la estampa contraria del fariseo, que cuando ayuna se tiñe de sombras. Posteriormente, y a través de la Historia de la Iglesia, nos es conocido otro tipo de «ayunadores» o ascetas, que también se oponen, aunque por otra razón, a la figura del verdadero penitente.

Dijimos más arriba que la templanza es un trabajo por cincelar la misma persona del que la ejercita. El hecho de ser uno mismo el sujeto activo y el pasivo encierra el peligro de que alguien se ponga a adorar la obra de las propias manos, sacándoles a los «éxitos» en la ascética unos pingües intereses de auto-admiración. Vanagloria, tenerse por demasiado importante, encumbramiento sobre los que no son tan «perfectos». ., aquí están los peligros que acechan a los ascetas. San Gregorio Magno ha hecho un análisis de este fenómeno en su «Regla Pastoral», que es una fuente inagotable de sabiduría práctica

La alegría del corazón es el agradable fruto del olvido de sí mismo. Cuando esa alegría está presente podemos estar seguros de que cualquier fariseísmo y la estirada vanidad del que sólo mira a sí mismo se hallan a leguas de distancia. La alegría del corazón es una señal infalible de la autenticidad de una templanza que sabe, sin egoísmos, conservar y defender el verdadero ser de la persona.

VI. EL TACTO

Rango del sentido del tacto

Parte esencialísima de la templanza, dice Santo Tomás, es todo lo relacionado con el sentido del tacto: «temperantia est circa delectationes tactus» Dentro del sentido del tacto están tanto el deleite sexual como los goces en la comida y en la bebida . Parecería, entonces, que visto lo que supone la templanza en estas dos clases de sensaciones, resulta una redundancia volver a hablar de las relaciones entre templanza y sentido del tacto. Y sin embargo está muy lejos de ser así. Pronto veremos un sentido profundo en este nuevo planteamiento.

El sentido del tacto goza de un rango particular entre todos los demás sentidos, como afirman Santo Tomác y Aristóteles. No es uno entre iguales, sino «el fundamento de los demás sentidos»;

«todos los demás sentidos se fundan en el sentido del tacto». En el sentido del tacto se halla contenida de forma principal la esencia de lo sensible[s]. Por el tacto se constituye algo en ser sensible y animal. Donde no hay sentido del tacto, no hay ser sensible. Esto es lo fundamental que nos ofrecen los dos autores.

«El hombre es el que tiene mejor sentido del tacto entre todos los seres sensibles». «Hay animales que tienen mejor vista y pueden oír u oler mejor que el hombre. Pero en el sentido del tacto se distingue éste entre todos los demás animales por su capacidad de una mucho mejor percepción».

«Entre los hombres mismos, aquellos a quienes fue dado un mejor sentido del tacto disfrutan también de una mayor fuerza cognoscitiva» . «Parece que la mayor o menor capacidad de conocer habría de depender del sentido de la vista más que del tacto, pues la vista, como sentido más espiritual, es también más apropiado para apreciar las diferencias de las cosas... Sin embargo hemos de sostener que aquella capacidad está más subordinada al tacto... porque éste es el fundamento de todos los sentidos. Por consiguiente, el que tiene mejor sentido del tacto tiene también una naturaleza más perfecta en lo sensible y, por consiguiente, una inteligencia mayor; pues la facultad del sentido del tacto es el fundamento de la capacidad del entendimiento. De que uno tenga, en cambio, mejor oído o mejor vista no se deduce que sea de naturaleza más sensible en general; a lo sumo lo será en determinado sentido»

Hemos traído aquí estas citas a título de documentación porque valen un tesoro para el asunto que tratamos. No importa lo que la fisiología moderna diga a este respecto. Por otra parte, la problemática y su solución, que es de lo que Santo Tomás se ocupa, son tan dis-

tintas de las de la fisiología de hoy, que ni siquiera hay lugar a una contradicción entre ambas partes. Lo que importa es subrayar el hecho de que, según Santo Tomás, la virtud de la templanza, sobre todo en sus formas originarias de castidad y abstinencia, está relacionada con la raíz misma de toda la vida sensible y espiritual; va dirigida como momento ordenador al fondo mismo del manantial de la vida, desde el cual se edifica la persona moral.

Templanza como señorío sobre el dolor

Pero se descubre además otra implicación conceptual en ese campo de relaciones que ostenta la templanza. El sentido del tacto informa el órgano del dolor '. Un dominio del espíritu sobre el placer proporcionado por el tacto quiere decir también dominio sobre el dolor. El significado de la palabra «disciplina», como dice Ernst Jünger en su tratado Sobre el dolor, no es otra cosa prácticamente que ésta: mantener la vida en contacto ininterrumpido con el dolor y de esa forma tenerla siempre a punto «para ser empleada en un momento dado según el sentido de un orden superior» [u].

Es cierto que el concepto de disciplina de Jünger resulta frío como una máscara, comparado con la alegría profunda que vivifica nuestra templanza. Jünger no sería nunca capaz de afirmar con Santo Tomás: «Finalidad y norma de la templanza es la felicidad eterna» . Con todo, si se examina la idea cristiana de la templanza partiendo del dolor, veremos que detrás de esa alegría del corazón, que proviene de una creación personal en orden, hay también una actitud severa, con un semblante marcado por la decisión siempre en acto de sacrificar todo lo creado por amor al Creador. Aunque en definitiva este sacrificio vaya iluminado por la alegría de una aceptación voluntaria, que supera infinitamente a cualquier alegría superficial.

VII HUMILDAD Y SOBERBIA

Humildad como forma fundamental de ta templanza

Una de las cosas en que el hombre, por instinto natural, procura hallar el logro de sí mismo es la tendencia a sobresalir, el demostrar superioridad, categoría y preeminencia

La virtud de la templanza, en cuanto aplicada a ese instinto para someterlo a los dictados de la razón, se llama humildad. Esta consiste en que el hombre se tenga por lo que realmente es. Con esto está ya dicho lo fundamental sobre esta virtud.

Por eso resulta difícil entender el que se haya discutido tanto sobre ella. Claro que hay que tener en cuenta los esfuerzos del diablo por destruir en las almas la fisonomía delicada de esta virtud, tan esencial para la perfección cristiana. Pero si prescindimos de esto, hay que admitir un oscurecimiento del concepto de humildad en la conciencia cristiana, para explicarnos tanta discusión sobre su verdadero alcance y contenido.

En todo el tratado de Santo Tomás sobre la humildad y la sober-

bia no se encuentra ni una frase que diera pie a pensar que la humildad pueda tener algo que ver, como tampoco lo tiene ninguna otra virtud, con una constante actitud de autorreproche, con la depreciación del propio ser y de los propios méritos o con una conciencia de inferioridad.

Magnanimidad como virtud subordinada y necesaria

Para que se entienda por dónde va el camino de la verdadera humildad hay que percatarse de que no sólo no es contraria a la magnanimidad, sino que es su hermana gemela y compañera; ambas están a mitad de camino, igualmente distantes de la soberbia y de la pusilanimidad .

¿Qué quiere decir magnanimidad? Es el compromiso que el espíritu voluntariamente se impone de tender a lo sublime. Magnánimo es aquel que se cree llamado o capaz de aspirar a lo extraordinario y se hace digno de ello. El magnánimo es en cierto modo caprichoso; no se deja distraer por cualquier cosa, sino que se dedica únicamente a lo grande, que es lo que a él le va. El magnánimo tiene sobre todo una sensibilidad despierta para ver dónde está el honor: «el magnánimo se consagra a aquello que proporciona una grande honra» . En la Summa theologica se dice: «El que despreciare la honra hasta tal punto que no se preocupa de hacer aquello que honra merece, es de vituperar». El magnánimo no se inmuta por una deshonra injusta; la considera sencillamente indigna de su atenciónAcostumbra a mirar con desprecio a los seres de ánimo mezquino; y nunca es capaz de considerar que exista alguien tan alto que sea merecedor de que, por miramiento a él, se cometa algo deshonesto. Santo

Tomás aplica al justo que muestra este sano desprecio de lo humano aquellas palabras del Salmo , : «A sus ojos es nada el hombre malvado» [n].

Características del magnánimo son la sinceridad y la honradez. Nada le es tan ajeno como callar la verdad por miedo [l]. El magnánimo evita, como la peste, la adulación y las posturas retorcidas [I]. No se queja, pues su corazón no permite que se le asedie con un mal externo cualquiera '. La magnanimidad implica una fuerte e inquebrantable esperanza, una confianza casi provocativa y la calma perfecta de un corazón sin miedo . No se deja rendir por la confusión cuando ésta ronda el espíritu, ni se esclaviza ante nadie, y sobre todo no se doblega ante el destino: únicamente es siervo de Dios .

Uno queda maravillado cómo la Summa theologica va construyendo, rasgo por rasgo, la imagen de la magnanimidad. Era necesario un desarrollo minucioso y claro porque, aunque Santo Tomás había dicho en el tratado sobre la humildad que la magnanimidad no es contraria a ésta, no lo había explicado demasiado. Ahora se entenderá mejor lo que aquella afirmación quería significar. Y advertiremos también que la frase de que humildad y magnanimidad no se contradicen tiene su parte de aviso y de toque de atención para que no se desvirtúe el contenido de la humildad. Si esta virtud fuera en algún caso demasiado débil y estrecha para soportar la convivencia con esa tensión interna que lleva consigo la magnanimidad, no sería auténtica humildad.

A veces se ha confundido al magnánimo con el engreído, y esta equivocación repercute en el juicio que se forma sobre la humildad. «Ese hombre es un soberbio», se oye a veces decir, con más ligereza que justificación; pues raras veces es cierto que haya verdadera soberbia («superbia» teológica) en los casos a que nos referimos cuando hablamos así.

La soberbia no es primariamente una forma de portarse con los demás. Soberbia es ante todo una postura ante Dios. Quiere decir, fundamentalmente, la negación de la relación criatura-Creador; el soberbio niega la dependencia de Dios como criatura.

De las dos cosas que definen el pecado: alejamiento de Dios y acercamiento a los bienes perecederos, lo primero es lo que determina y constituye la forma definitoria de lo pecaminoso. Este aspecto constitutivo del pecado se encuentra en la soberbia de una manera especialísima y específica, como en ningún otro: «Todos los pecados son fuga de Dios; la soberbia es el único que le planta cara» . Los soberbios son también los únicos pecadores a quien Dios no soporta, según dice la Biblia, en la Epístola de Santiago , .

Tampoco la humildad es en primer término una forma de relacionarse con los demás, sino una forma determinada de estar en la presencia de Dios. Ese carácter de criatura, que es inherente al hombre y que la soberbia niega y destruye, es afirmado y mantenido por la humildad. Si ese carácter creacional del hombre, el ser hechura de Dios, es lo que constituye su esencia, la humildad, en cuanto «sometimiento del hombre a Dios» es la aceptación de una realidad primaria y definitiva.

Humildad y humor

Por otra parte, la humildad no es tampoco en primer término un comportamiento exterior, sino una forma de ser por dentro, que nace de una decisión libre y consciente de la voluntad. Aplicada a la relación Dios-criatura, es la aceptación sin reservas de aquello que por divina voluntad es lo real. En este sentido, consiste en doblegarse conscientemente al hecho de que ni la humanidad ni el hombre particular son Dios, ni están tampoco creados de naturaleza divina. Y en este momento es cuando quiere hacerse visible una secreta correspon-

dencia entre humildad y humor; algo que sería profundamente cristiano .

Aceptar la condición de criatura

Una vez aclarado su auténtico concepto ya no será preciso demostrar que la humildad tiene también una cara que da hacia el mundo de la convivencia con los demás. Entendida así habremos de definirla como la virtud que inclina a los hombres a rebajarse los unos ante los otros. Palabras un poco grandilocuentes, pero que en seguida vamos a intentar explicar.

La cuestión de la humildad de unos hombres entre otros la ha resuelto Santo Tomás de Aquino en la Summa theologica de la siguiente manera: «En el hombre hay que distinguir dos cosas: lo que es de Dios y lo que es del hombre... Humildad, tomada en su sentido estricto, es el miedo reverencial por el que el hombre se somete a Dios. Por eso debe el hombre subordinar lo que hay de humano en sí mismo a lo que hay de Dios en el prójimo. Pero la humildad no exige que se someta lo que hay de Dios en sí mismo a lo que parece ser de Dios en el otro... Así como tampoco exige que e someta lo humano propio a lo humano de los demás».

Aunque perfectamente delimitado el ámbito de la humildad en esta aclaración de Santo Tomás, queda un amplio margen para una rica escala de «humildades», que van desde un sano «desprecio de los hombres» que muestra el magnánimo, hasta el anonadamiento de

un San Francisco de Asís, que con una soga al cuello e deja conducir ante la turba, despojado de su hábito[S].

Una vez más nos encontramos con que la Iglesia, por lo que se refiere a la doctrina de la perfección cristiana, no es una gran partidaria del «camino único». Este cuidado que muestra la Iglesia por abrir sendas múltiples, su aversión incluso al exclusivismo, está comentada por San Agustín con ocasión de otro tema afín al que ahora nos ocupa, pero donde se refleja la identidad de pensamiento: «Si uno cree que debe recibirse el Cuerpo del Señor diariamente y el otro dice lo contrario, que cada uno haga lo que mejor le parezca según su opinión y devoción. Tampoco se pelearon entre sí Zaqueo y el Centurión porque el uno recibiera con gozo al Señor en su casa (Le ,) y el otro dijera: Señor, yo no soy digno de que entréis en mi morada (Le ,). Aunque no de la misma manera, ambos hicieron honor al Redentor» \

VIII. LAS PASIONES HUMANAS

Elogio de la Ira

El cristiano normal y corriente identifica frecuentemente la «sensualidad», la «pasión» y el «apetito» con sensualidad enemiga del espíritu, con pasión desordenada y con apetito irracional. Esta forma de estrechar unos conceptos, que originariamente tuvieron un significado mucho más amplio, ignora el hecho de que tales expresiones, lejos de ser negativas, representaron las fuerzas vitales de la naturaleza humana, puesto que la vida del hombre consiste en el ejercicio y desarrollo de esas energías.

Esta verdad general ha de aplicarse también a la pasión de la ira. El indignarse no es otra cosa para el cristiano en general que una falta de dominio, algo ciego y altamente negativo. Pero también la ira pertenece a las potencias constitutivas y «constructoras» del ser humano, como pertenecen las apetencias de los sentidos y las demás pasiones.

En la capacidad de irritarse es donde mejor se manifiesta la energía de la naturaleza humana. La ira va dirigida hacia objetivos difíciles de alcanzar, hacia aquello que se resiste a los intentos fáciles; es la energía que hace acto de presencia cuando hay que con-

quistar un bien que no se rinde, bonum arduum. «La capacidad de irritarse fue dada a los seres sensibles para que dispongan de un medio de derribar obstáculos, cuando la fuerza volitiva se ve impedida de lanzarse hacia su objeto, a causa de las dificultades que se ofrecen para conseguir un bien o evitar un mal'. La ira es esa fuerza que acomete contra lo que se nos opone . La capacidad de enojarse es la verdadera fuerza de resistencia del alma».

El que habla o piensa mal de la facultad de enojarse, como si se tratara de algo que por su misma naturaleza va contra el espíritu, comete el mismo error que i pretendiese desterrar la sensibilidad, los apetitos y las pasiones; se ofende al Creador, que, como dice la liturgia, «tan maravillosamente ha creado la dignidad de la naturaleza humana».

De esa ira en su sentido más propio, que se revuelve apasionadamente exigiendo justicia por un derecho atropellado, dice Santo Tomás, dirigiéndose a los estoicos: «Puesto que la naturaleza del hombre está compuesta de alma y cuerpo, de espíritu y materia, es algo bueno para él el que se entregue a la virtud de forma integral, es decir, con el espíritu, con los sentidos y con la propia carne. Por eso la virtud, que ha de ser humana, exige que el deseo de justa reparación no venga solamente del alma, sino que ocupe también los sentidos y se extiende a todo el cuerpo». Estas palabras están tomadas de la obra tardía de Santo Tomás Sobre el mal, de un artículo de la misma, titulado: «¿Es la ira siempre mala?» .

La ira es buena cuando se echa mano de ella, según el orden de la razón, para que sirva al fin del hombre ; lo mismo que es más de alabar la persona que hace el bien con toda la carga emocional de que es capaz, que aquella otra que no se entrega del todo al empeño, es decir, que no pone a contribución todas las energías de que dis-

pone su mundo sensible. San Gregorio Magno agrega: «La razón hace frente al mal con gran acometividad si la ira contribuye poniéndose de su parte».

Por lo que respecta al efecto cegador de la ira, hay que decir lo mismo que sobre el deleite en el acto sexual, durante el cual queda nublada la razón: «No es contra la razón el que ésta suspenda sus funciones mientras se pone en práctica lo que ella ya tiene regulado. También el arte se vería impedido en su eficacia si tuviera que pensarse lo que hay que hacer en el mismo momento de hacerlo»'.

Si estas expresiones llegaran a causarnos extrañeza, sería ello una señal de que estamos todavía muy lejos de tener una idea clara de lo que es el bien moral. Este consistirá, en definitiva, en que en los actos imputables esté presente todo el hombre. Y ¡empre será una equivocación integral identificar lo «típicamente humano» con lo «puramente espiritual». En la forma de entender la totalidad del ser creacional en el hombre y en el mundo pueden enseñarnos mucho los «antiguos».

Claro que es mala, e incluso es un pecado, la ira desmedida que trastorna el orden de la razón. Las explosiones de indignación, el rencor y el deseo de venganza manifiestan una ira viciosa y consr tituyen en sí las tres formas de ira carentes de templanza. La cólera turba la mirada del espíritu, antes de que éste haya sido capaz de captar la situación y formar un juicio. El rencor y el ánimo vengativo se cierran con el gozo siniestro de no dar entrada a una palabra de reconciliación y de amor y envenenan de ese modo el alma, como una herida que se ha cerrado en falso ". Finalmente hay que calificar como ira mala la que no tiene una motivación justa. Esto es claro en sí y no necesita de comentario.

Mansedumbre no es lo mismo que incapacidad de airarse

La persona iracunda convierte todo su ser en un látigo que maneja su mano airada; pero cuando lo usa contra la templanza fracasa por necesidad en aquello mismo que se proponía: tener en su mano el dominio y el empleo de un caudal de energías. Entonces es cuando esas fuerzas salvajes se independizan y escapan de su control-

Y precisamente k» que la ira destemplada no puede conseguir lo consiguen la mansedumbre y la dulzura. No han de confundirse estas dos virtudes. La dulzura es la mansedumbre ejercida con los demás [u].

«El primer efecto de la mansedumbre es hacer al hombre dueño de sí mismo» La Sagrada Escritura dice de ella algo parecido a lo que dice sobre la paciencia. Leemos en el Evangelio de San Lucas que los pacíficos poseerán sus almas. De la mansedumbre se dice en el Eclesiástico: «Guarda tu alma por la mansedumbre» (Eccli ,).

Pero mansedumbre no quiere decir debilitar la fuerza de la potencia irascible ni desarraigarla, como castidad no significa destruir la potencia sexual. Al contrario, la mansedumbre como virtud presupone la pasión de la ira, y significa moderar esa potencia, no el debilitarla. Que nadie tenga por virtud cristiana aquella ingenuidad de cara pálida que se hace pasar, y por desgracia muchas veces con éxito, por verdadera mansedumbre. Falta de sexualidad no es castidad; y la falta de capacidad para irritarse no tiene lo más mínimo que ver con la mansedumbre. Tal incapacidad no solamente no es una virtud, sino que es, como Santo Tomás se expresa, una falta: peccatum y vitium .

ha y placer de los sentidos

Santo Tomás se pone a contestar en la Summa theologica una pregunta que él mismo se hace: ¿Qué es peor, la destemplanza en la ira

o en el placer? '. Aquí está su contestación: Si se mira a los efectos de uno y otro vicio, es peor la ira desmedida, porque suele dirigirse cpntra el prójimo. Pero si se mira a la respectiva pasión degenerada por el desorden, es peor el goce desordenado. Y esto, por varias razones. Por ejemplo, el arrebato de ira, que hace encabritarse al sujeto contra una injusticia, deja siempre entrever un detalle o aspecto de la razón; mientras que el placer desmedido sólo lleva componentes de sensibilidad. Por eso parece menor, absolutamente hablando, el pecado de ira que el pecado de deleite; pues el bien a que tiende el airado, que es la justicia, es mayor que el bien del deleite, que es el buscado por quien se entrega al placer sensible. Aquí está la explicación de que el que se da al placer aparezca ante los ojos de los demás como más despreciable (turpior) que el que se excede en la cólera Por otra parte, la inclinación a la ira es algo que tiene su fundamento en la naturaleza de la persona y está más condicionado por la constitución física que la tendencia excesiva al goce de lo sensible; de ahí que las desviaciones a la cólera se heredan más fácilmente que la tendencia pecaminosa al placer.

Por último, el iracundo no es una figura tan repugnante como el dominado por el placer de la carne. Por su semejanza, en ciertos casos, con el magnánimo, deja entrever que ama la sinceridad y los procedimientos honrados; mientras que el esclavo de los sentidos, siempre propenso al secreto y al enmascaramiento, no sabe mirar derecho, ni es capaz de aguantar la mirada de los demás.

Pero aparte de todo esto hay que tener en cuenta que la ira puede tener su importancia a la hora de superar el desorden de los sentidos. Santo Tomás dice que la mejor forma de vencer una tentación fuerte contra la castidad es la fuga Pero sabe también que no se puede sujetar una voluntad desarmada por la degeneración de todos sus recursos con sólo sugerirle el «no pensar en ello». El cree que una afirmación siempre tiene más fuerza que una negación. Y así llega a la conclusión de que la degeneración de una potencia anímica puede

curarse por la superactivación de otra que esté sana, y que tendría que ser posible, por ejemplo, sobreponerse a una voluntad desvaída, que capitula sin oponer resistencia, e incluso llegar a curarla, obligando al sujeto a acometer una empresa que exija de él toda la capacidad combativa que ofrece ia ira en efervescencia [I].

Cuando a la voluntad corrompida, que va a la deriva en el vicio de lo sensible, se le une una falta de fuerzas para irritarse, tenemos el caso de una degeneración total y sin esperanzas. Tal situación es la que se presenta cuando un sector de la sociedad, un pueblo o toda una cultura están maduros para su extinción.

IX. INCONTINENCIA DE ESPÍRITU

El afán desmesurado de saber

Intencionadamente, o quizá incluso obligados por la necesidad, hemos dejado para este momento la traducción de las palabras latinas studiositas y curiositas.

Con el diccionario en la mano podríamos traducir studiositas por el ansia de saber, y curiositas por curiosidad. Pero con este procedimiento nos habríamos perdido lo mejor de su sentido; aparte de que alguien podría creer que estamos aquí tratando en un plan educativo superficial sobre una virtud propia del buen estudiante; o que intentamos poner sobre tapete las faltas de la vecina de al lado.

Studiositas y curiositas son los dos polos opuestos dentro del instinto natural de conocer; es decir, templanza y ausencia de la misma en el placer que proporciona la percepción sensible de la riqueza cognoscitiva que ofrece el mundo. La moderación y el desordenado apetito en el «instinto de conocer y de experimentar», como dice San Agustín (experiendi noscendique libidos)

Nietzsche dice que la sabiduría sabe poner freno al conocimiento. No se sabe exactamente lo que Nietzsche quiso decir con eso; pero en

todo caso sabemos que el ansia de conocer, en cuanto potencia originaria del ser humano, necesita una sabiduría que la mantenga a raya «para que el hombre no tienda al conocimiento en forma desordenada» .

Lo desmedido no está en que el hombre intente forzar las cerraduras que ocultan a nuestros ojos los misterios naturales de la creación; es decir, aquí no se trata de acusar a las ciencias naturales. Esto mismo ya lo avisaba Santo Tomás en su tiempo, poniendo en guardia contra los detractores de los valores naturales de la creación, y lo mismo hay que decir hoy. Hablando de la Filosofía, se dice en la Summa theologica que es un estudio digno de alabar, a causa de las muchas verdades que por medio de ella descubrieron los filósofos paganos; pues, como se dice en la carta de San Pablo a los Romanos , , «la filosofía fue el medio de que se sirvió Dios para revelárseles» [J].

Claro que, muy probablemente, en vista del atraco a mano armada que se está perpetrando contra los misterios naturales de la creación, seguirá teniendo vigencia aquello de Goethe de que «si no pretendiésemos saber todo con tanta exactitud, puede que conociéramos mejor las cosas».

Magia

Uno de los desórdenes del conocer lo ve Santo Tomás en la magia. Esto parecerá hoy día una ocurrencia que nos hace reír. Pero está todavía por ver si realmente nos negábamos a hacerlo, caso de que estuviera en nuestras manos, si se nos ofreciera revelarnos, aun a costa de perder la gracia de Dios, algo oculto pero trascendental para nosotros.

Va sobre todo contra la templanza en el saber y contra el buen sentido el empeñarse en descifrar la obra y la naturaleza de Dios. A

través de la historia y por medio de la fe podemos perfectamente entender la acción divina y el sentido de su Providencia. Pero siempre será una osadía el pretender señalar con el dedo un acontecimiento y afirmar que Dios ha querido hablar por medio de él, que dispensa con ello su recompensa o su castigo, o que confirma o rechaza esto o lo otro.

La tentación de pretender hacer aprovechable para el consumo diario la incomprensibilidad de Dios, lo cual supone en el fondo negar a Dios, reviste miles de facetas y se encuentra tanto en los espíritus cultivados como en los vulgares. San Agustín escribe en sus Confesiones: «Ya no me preocupo de la marcha de las estrellas, ni busqué jamás una respuesta en el mundo de las sombras. Aborrezco todas las obras de la magia. No obstante, ¿cómo no iba a intentar el demonio seducirme con el deseo de exigir de Ti, mi Dios y Señor, una señal clara a la que seguir fiel y ciegamente?».

Autodestrucción mediante la «concupiscencia de los ojos»

Pero la verdadera destemplanza en el ansia cognoscitiva proviene de la «concupiscencia de los ojos». En esto hay una verdadera selva de malas interpretaciones. Sólo de la mano de San Agustín y Santo Tomás lograremos hacernos paso y dar con el recto sentido de esas palabras bíblicas, que tan directamente atañen a los hombres de hoy, como en seguida veremos.

Existe una manera de ver que pervierte el primitivo sentido de la potencia visiva e introduce el desorden en todo el hombre.

La finalidad del ver es apercibirse de la realidad. La concupiscencia de los ojos hace que miremos, pero no precisamente para ver lo real. San Agustín dice que la gula no tiene interés en que su víctima se sacie, sino puramente que coma y guste. Esto es exactamente lo que ocurre con la «curiosidad» y con la concupiscencia de los ojos. En

su obra Sein und Zeit dice Heidegger: «La preocupación de esta forma de mirar no está en aprehender la realidad y vivir en ella, sino en descubrir posibilidades de abandonarse al mundo».

Santo Tomás entiende la curiositas como una «inquietud errante del espíritu» y la incluye en la evagatio mentís (disipación del ánimo), que es, según él, la primogénita de la pereza (acedía).

Como todas estas expresiones que hemos citado tienen algo más que un sentido simbólico, consideramos de suma utilidad el ocuparnos un poco de examinar su alcance.

La acedía es la muelle desgana del corazón que no se atreve a lo grande para lo que el hombre está llamado. La vemos actuar en aquellos momentos en que el hombre procura sacudirse la nobleza de su personalidad esencial, y sobre todo cuando le estorba esa filiación divina que a tanto obliga, paralizándolo todo con su flojera'. Y lo que es vagancia que traiciona el propio ser se convierte luego en divagación. Por eso dice Santo Tomás que la pereza es «inquietud errante del espíritu» . Esta es su primera consecuencia. La segunda se llama desesperación; así lo entiende Santo Tomás, estableciendo una genealogía que es muy elocuente para que veamos todo el entramado de este vicio.

Esa inquietud del ánimo se manifiesta luego en el torrente de palabrería, en el descontrol y en las ganas de «escapar del recinto amurallado del espíritu, para derramarse en la pluralidad», en el desasosiego interior, en la inestabilidad, en la imposibilidad de asentarse en un lugar y de decidirse por algo; exactamente, en eso que se llama «curiosidad» insaciable [u].

Se ve, pues, que cuando la potencia perceptora que surte al conocimiento degenera en curiositas, puede ser algo peor que una desorientación inocente en la periferia del ser humano. Puede ser el síntoma de un auténtico desarraigo; puede significar que la persona ha perdido la capacidad de habitar en sí misma, que se ha dado a la fuga de su propio yo y que, asqueada por la devastación que observa en el

propio corazón, se desespera y busca con un miedo egoísta, por miles de caminos, aquello que es imposible; aquello que sólo encuentra la quietud magnánima de un corazón dispuesto al sacrificio y seguro de sí mismo y que se llama la plenitud de la propia vida. Como no se nutre de los seguros manantiales del ser, otea en todas las direcciones, «con una curiosidad al viento que todo lo prueba», citando de nuevo a Heidegger, «buscando suelo firme en un terreno que no puede darle seguridad» [u]. No sin razón enumera la Sagrada Escritura la «concupiscencia de los ojos» como una de las columnas sobre las que se asienta el mundo aquel que «está todo bajo el maligno» (Ioh , ; ,).

Guarda de la vista como autoconservación

Pero cuando mayores estragos causa la «concupiscencia de los ojos» es cuando ya toda la persona se halla inmersa en ese mundo que buscaba. Miles de escenas pasan como una película ante su vista, con una prisa estentórea y sin otra cosa que servirle que ruidos y sensaciones, persiguiéndose y desplazándose unas a otras.

Este es el mundo, tras cuya fachada alucinante sólo vive la nada. Un mundo con flores de un día, con vivencias que al cuarto de hora se han vuelto insípidas y que se tiran como se tira un periódico acabado de leer. Un mundo que ante los ojos de un alma sana, no tocada por la corrupción, parece un barrio chino a la mañana siguiente de la orgía, en la luz hiriente del invierno: helado, desolado y fantasmal.

Una vez que se ha convertido en hábito vicioso, ese desorden ahoga la capacidad natural del hombre de percibir la realidad; no sólo corta al hombre el camino hacia sí mismo, sino también hacia el verdadero mundo y hacia toda verdad.

En ese proceso de asfixia, antes de que el mundo aparente suplante al de verdad y se haya perdido todo, es imaginable, al menos, una

intervención de la templanza que, cortando de raíz el ansia alocada de sensaciones, ya no venga a moderar lo torcido, sino a proteger y defender lo defendible. La studiositas quiere decir entonces que el hombre se opone con todas las fuerzas de su instinto de conservación a la fatal tentación de dilapidarse; que cierra a cal y canto el santuario de su vida interior a las vanidades atosigantes de la vista y del oído, para volver a una ascética y conservar, o restaurar al menos, aquello que constituye la verdadera vida del hombre: percibir otra vez a Dios y a su creación. Si la templanza consigue esto, viene luego la segunda parte, que es edificar un nuevo yo y un nuevo mundo, a la luz de esas otras dos verdades que se han recuperado.

X. ULTIMAS CUESTIONES

Templanza y belleza

Llega un momento en que esa virtud de la templanza, que conserva y defiende el orden interior, se hace visiblemente bella. Pero no es bella sólo la virtud; a la vez se embellece el hombre [1].

Una vez más es preciso que nos esforcemos por entender la esencialidad del concepto, es decir, el sentido originario de lo bello. Se trata de la belleza irradiada por el ordenamiento estructural de lo verdadero y de lo bueno, no la belleza facial o sensitiva de una agradable presencia. La hermosura de la templanza tiene una cara más espiritual, más seca y más viril. Su fascinación no está reñida con la hombría, sino que le cuadra ésta con absoluta precisión.

La templanza es el origen y condición de toda verdadera valentía, la virtud de una madurez varonil. En cambio el infantilismo de un desordenado no sólo acaba con la belleza, sino que crea pusilánimes. Cuando el hombre pierde esa moderación de carácter integral,

se hace inservible para plantear cara a la fuerza del mal que va causando estragos por el mundo.

A las personas no se les nota en la cara si son justas o injustas. Al revés ocurre con la templanza o el desorden. Ambos gritan su presencia desde cualquier manifestación exterior del sujeto; se asoman a su risa, a sus ojos. Se las nota en la manera de andar o de estar sentado y hasta en los rasgos de la escritura.

La templanza, como orden de la esencia del hombre, no puede ocultarse, como no se oculta el alma, ni nada de lo que es vida de dentro. Pues, como el alma es la forma del cuerpo, salir a él y dejarse ver en él es algo que pertenece a su esencia.

Pero ese principio fundamental de toda antropología cristiana implica no sólo la información del cuerpo por parte del alma, ¡no también una dependencia por parte del alma de ese objeto de su información que es el cuerpo.

De aquí proviene un segundo aspecto de la templanza y de la destemplanza: los efectos exteriores que la virtud o el vicio producen tienen el poder de ejercer una influencia a su vez sobre el alma. De esto deriva la necesidad, el sentido y la justificación de un disciplinamiento de la sensibilidad en lo sexual, en el comer y beber, en la propia estimación o en la que nos viene por parte ajena, en la ira y en la concupiscencia de la vista.

Lujuria y desesperación

Obsérvese que casi todas las inclinaciones viciosas, que son las que crean costumbre o hábito, como las drogas, y son, por otra parte, signos que no fallan de un orden interno destrozado, suponen un pecado contra la templanza, empezando por el vicio carnal,

siguiendo por el alcoholismo, por la locura de la vanagloria, por una irritabilidad patológica, hasta terminar en la manía obsesiva de buscar novedades, que caracteriza a los apatridas del espíritu. Todas estas formas de egoísmo encallecido van, además, acompañadas de la desesperación de no lograr lo que tan ardientemente se busca, que es el apaciguamiento y la satisfacción del yo. Pero es que toda búsqueda desordenada del propio yo tiene que ser forzosamente un fracaso; pues es una realidad óntica y un postulado de primer orden el que el hombre ha de amar a Dios más que a sí mismo, y que yendo por los caminos del egoísmo no puede nunca dar con su personal verdad.

La falta de templanza y la desesperación están unidas entre sí por un secreto canal. Quien obcecadamente persiste en buscarse en el vicio tiene que terminar desesperado. En otras palabras: el que de antemano se niega a lograrse en el verdadero y último sentido y, aborrecido de Dios y de sí mismo, elige la frustración, no encontrará la felicidad en ningún lado. Aunque es posible que la perversión le ofrezca en recompensa el aturdimiento y la fuga constante de sí mismo: «En su desesperación se entregaron al desvarío» (Eph ,)'. En ningún vicio aparece quizá tan claro como en la destemplanza que el pecado, ese buscar en vano la propia afirmación, es una espantosa carga y una insoportable servidumbre.

Pureza y apertura a la realidad

Por el contrario, la moderación libera y purifica. Sobre todo esto último: produce limpieza total interior.

El concepto de pureza es algo en sí ya bastante difícil. Pero si uno llega a él a través de la idea de purificación (procedimiento que, incomprensiblemente, se sigue demasiado poco), es decir, si se considera a la pureza como el resultado de un trabajo de purificación, pierde los resabios sospechosos que la acompañan y que a veces la

acercan al maniqueísmo. Vista la pureza desde aquí nos ofrece su lado perfecto y una serie de posibilidades sin límite, diferenciándose profundamente de su sombra y de su doble, que es aquella otra pureza de tipo devocionario.

Esta pureza bien entendida es la que tiene ante la vista Juan Casiano en su Doctrina de los Padres, cuando dice que la templanza tiene como final y objetivo un corazón limpio: «... para ello se ejercita la soledad, el ayuno, la vigilia y demás mortificaciones» [>]. Y así de amplia y profundamente entendía San Agustín la templanza, cuando decía de ella que se había inventado para conservar al hombre intacto e incólume para Dios

Ahora bien, ¿qué implica una pureza total? Si nos atrevemos a describirla habría que decir de ella que es un relacionarse con las cosas de una forma desprendida, serena y transparente, una tesitura del alma tan compleja y tan sencilla como el aire al amanecer el día; y en el fondo, una negación integral del propio yo. Algo así como la desnudez en que se queda el alma cuando la ha sacudido un dolor tremendo, llevándola de un bandazo a las orillas de la nada; o algo parecido a aquello que se produce en nuestro mecanismo psíquico cuando ha pasado rozándonos la muerte. La Sagrada Escritura nos tiene dicho: «La enfermedad grave hace al alma razonable» (Eccli ,).

Ese estado de serenidad es algo que acompaña siempre a la pureza. Eso es, más o menos, lo que quiere decir aquella frase de Aristóteles, la más discutida de las suyas, de que la tragedia produce una purificación: «katharsis» [l].

También el don del temor de Dios, al que Santo Tomás incluye igualmente dentro de la templanza, purifica el espíritu, como sensación interior producida por la gracia de Dios y que se hace presente al barruntar un peligro. Fruto de ese saludable temor es el guardarse de aceptar satisfacciones falseadas que pudieran deslizarse en nuestro

intercambio con el mundo; dando así origen, con su beneficiosa intervención, a que se conserve nuestra pureza.

De esta forma, pureza quiere decir una apertura sin reservas, que existe cuando verdaderamente puede exclamarse: «Aquí está la esclava del Señor» (Le ,).

Esta verificación ideal de la pureza ha quedado expresada en unos versos tan bellos como desconocidos, y que tienen una fuerza y una validez incomparables: «Sin miedo está la rosa sobre su tallo, abierta e inconmovible en su esperanza» [M]. Cuando la pureza ha alcanzado esa perfección y hermosura casi agresiva de la rosa, que se abre al sol y al aire sin miedo a lo que pueda ocurrir, es ya algo más que el efecto de un trabajo de purificación. Eso lleva consigo la disposición interna de aceptar las purgaciones divinas, que serán terribles y quizá mortales, pero anheladas por un corazón esforzado, que se ha lanzado a la aventura de la esperanza, para hacerse digno de una transformación vivificante. Ello nos da el sentido supremo de la moderación y de la templanza.

FE

«Quien quiera saber, ha de creer».

(Aristóteles, De sophisticis elenchis ,).

I. CONCEPTO DE FE

El «verdadero» significado

¿Quién decide lo que hay que entender por **fe? ¿A** quién corresponde juzgar cuál es el **verdadero** significado de esa y de otras palabras fundamentales del lenguaje de los hombres? Nadie, naturalmente; ningún individuo en todo caso, por genial que sea, puede precisar y determinar algo semejante. Ya **está,** de antemano, determinado. Toda discusión ha de partir de eso ya dado desde siempre. Es de suponer que Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás sabían bien lo que hacían cuando comenzaban siempre por inquirir el lenguaje usual: ¿Qué piensan los hombres cuando dicen **libertad, alma, vida, felicidad, amor** o **fe?** Es evidente que los venerables abuelos de la filosofía occidental no han considerado esto como un mero recurso didáctico; más bien han sido de la opinión de que sin tal conexión con el lenguaje hablado realmente por los hombres el pensamiento pierde su fuerza, convirtiéndose en algo fantástico y carente de base.

La averiguación de lo verdaderamente pensado en el lenguaje vivo *de* los hombres no puede, en cualquier caso, considerarse una tarea fácil de llevar a buen término. Es mucho lo que aboga por el con-

trario, es decir, por el hecho de que es casi imposible agotar y circunscribir de modo preciso la significación plena de las palabras, sobre todo de las palabras fundamentales. Quizá exceda las fuerzas de la conciencia individual el tenerlas presentes en su integridad, aunque sólo sea en una cierta medida; y a esto parece corresponder, como la otra cara de la moneda, que cada individuo, al utilizar con naturalidad las palabras, acostumbra pensar con ellas más de lo que en realidad conscientemente dice.

Puede ser que todo esto suene como una romántica exageración. Se puede mostrar, sin embargo, que no es así. Todo el mundo piensa, por ejemplo, que sabe con exactitud lo que significa una palabra tan de uso cotidiano como semejanza**.** Se dirá, quizá, que con **se**mejanza se indica la coincidencia en algunos rasgos**,** a diferencia de la igualdad, «coincidencia en todos los ragos». ¿Qué hay que objetar a una caracterización tan precisa y que, por lo demás, ha sido tomada de un conocido diccionario filosófico?'. Sin embargo, *es* falsa; al menos, incompleta. Falta en ella un elemento esencial. *Es* algo que sólo salta a la vista de quien interroga al uso vivo *del* lenguaje. A él pertenece no sólo lo que los hombres de hecho dicen sino también lo expresamente no-dicho; es propio también de él el que determinadas palabras no puedan ser empleadas en un determinado contexto. En este sentido Santo Tomás propone una vez a nuestra consideración el hecho de que se puede razonablemente hablar del parecido de un hombre con su padre, mientras que, evidentemente, carece de sentido y resulta improcedente decir que el padre se asemeja a su hijo. En lo que se muestra que el concepto semejanza contiene un elemento significativo que en la definición citada, que parece tan exacta (coincidencia en algunos rasgos**),** ha sido pasado por alto y en silencio, a saber: el elemento del origen y la dependencia. ¿Quién sería capaz de afirmar que este elemento, en principio oculto, lo tenía presente de forma total y expresa? *Nadie* deberá asombrarse, pues, si decimos que nos metemos en unaem-

presa de dificultad máxima al intentar escudriñar la significación íntegra de una palabra fundamental; lo que con ella quiere decir y piensa realmente —esto es lo que hay que considerar bien— todo hombre mayor y con uso de razón.

Estas previas consideraciones son necesarias para inmunizarse contra la tentación que puede haber en la perfección de definiciones demasiado precisas. La fe significa sencillamente «convencimiento sentimental» ; una seguridad práctica respecto a enunciados que no se pueden fundamentar «teóricamente»; un tener por verdadero que es «subjetivamente» suficiente y, al mismo tiempo, insuficiente «objetivamente» .

Bueno será recibir con recelo y desconfianza definiciones tan sospechosamente exactas.

¿Qué es, de una forma completa, lo que realmente piensan los hombres cuando hablan de la fe? ¿Cuál es la verdadera, rotunda y completa significación de este concepto? Esta es la primera cuestión a la que tenemos que hacer frente en lo que sigue.

Alguien me da a leer una noticia que tiene por un tanto sorprendente, y, después que me he enterado de ella, me pregunta: ¿lo crees tú? ¿Qué es, propiamente, lo que espera oír de mí? Espera oír si soy de la opinión de que la noticia «está bien»; quiere saber qué postura adopto frente a ella, si tengo la información por verdadera**,** es decir, si tengo lo que allí se relata por algo que ha pasado *en* realidad. Es claro que pueden darse diferentes respuestas, además *del* sí y el no**.** Yo podría decir, por ejemplo, que no sé si está bien, *¡que* lo mismo podría no estarlo y no ser verdad. También podría nsponder que yo presumo que la información es correcta, que parece en sí ajustarse a la realidad, aunque lo contrario de lo que *Bee* no me parece algo que haya que excluir por completo. Tam*bién* puede pensarse que yo contestara decididamente que no**;** este no

podría significar varias cosas. Podría significar que tengo la noticia por no verdadera, por un error, por una mentira, por un bulo. Pero también podría ser que, al decir que no, yo pensase lo siguiente: tú me preguntas si yo lo creo; no, yo no lo **creo,** yo **sé** que está bien, que es verdad; lo que ahí se refiere lo he visto yo con mis propios ojos; casualmente, yo estaba presente allí. Finalmente, mi respuesta podría ser también: sí, yo creo que la noticia es verdadera, es decir, que las cosas han pasado tal como ahí está escrito. Por supuesto yo quizá diré eso sólo después de haberme dado rápidamente cuenta de quién firma el relato o, también, de en qué periódico ha aparecido la noticia.

Posturas fundamentales ante la verdad

De acuerdo con ello, en una primera aproximación, tendríamos que decir que creer significa lo mismo que tomar posición respecto a la verdad de algo dicho y a la real efectividad del contenido a que se refiere lo que se dice; expresado con más exactitud, creer quiere decir que se tiene una afirmación por verdadera y lo afirmado por real, por objetivamente auténtico. En el ejemplo anterior se recogen todas las formas que podríamos llamar «clásicas» de toma de posición: la duda, la opinión, el saber, la fe. ¿En qué se distinguen unas de otras? Pueden distinguirse, por ejemplo, en cuanto al asentimiento o no asentimiento: la opinión, el saber y la fe son formas de una toma de posición afirmativa. Más allá de esto, se las puede diferenciar respecto a lo condicionado o incondicionado del asentimiento: sólo quien sabe y quien cree asiente sin limitaciones. Ambos dicen: «Sí, es así, y no de otra manera»: ninguno de los dos vincula expresamente su sí a condición alguna. Finalmente, se pueden considerar también las distintas formas de adoptar una posición teniendo en cuenta si suponen la visión del contenido objetivo de que se habla y en qué medida lo suponen. Vistas así las cosas, hay que separar al hombre que sabe del que cree. Pues el asentimiento en razón del saber no sólo presupone un conocimiento objetivo, sino que saber es conocimiento objetivo. Por lo demás, también

la renuncia a una toma de posición carente de reservas, como se da en la opinión y en la duda, puede basarse precisamente en el conocimiento de la realidad objetiva. El creyente, en cambio, no la conoce en absoluto, aunque la tenga por real y verdadera. Justamente esto en lo que le caracteriza. ¿En razón de qué puede entonces decir, sin limitaciones ni reservas, exactamente como el que sabe: sí, así es, y no de otra manera, si es manifiesto que el contenido objetivo a que se refiere no se le hace presente? Precisamente en este punto reside tanto la dificultad teórica de esclarecer la estructura del acto de fe como la dificultad de justificar dicho acto como algo que tiene sentido y está acorde con la responsabilidad intelectual.

Dos elementos del concepto

Antes, parece necesario asegurarse expresamente de que ambos elementos (el no mostrarse de la realidad objetiva y el tenerla, sin embargo, incondicionalmente por verdadera) son en realidad esenciales.

Es fácil explicar de un modo plausible que el creyente (primero), según la opinión de todo el mundo no posee por sí mismo visión alguna de lo objetivo de que se trate. ¿Dónde podría encontrarse un testigo presencial de algo que comenzase su relato diciendo: «yo **creo** que las cosas han ocurrido de este modo...»? Y nadie que ha llegado a un preciso resultado en virtud de un cálculo cuidadosamente llevado a cabo y comprobado exactamente puede decir de forma razonable: «Yo creo que esto es así». Este aspecto negativo, al menos, parece indiscutible. Y quien busque una comprobación positiva puede encontrarla en cualquier diccionario que describa con exactitud el lenguaje que de hecho se habla: «Confianza en la verdad de una información sin tener una visión por sí mismo del contenido objetivo que se afirma», «estar convencido sin haber visto» , «convencimiento de la verdad de un hecho... sin la base de conocimiento

necesaria para un saber objetivo» . Los grandes teólogos nos informan también de lo mismo. Creduntur absentia**,** dice San Agustín, lo que quiere decir que el objeto formal de la fe es lo que está ausente, lo que no está ante la vista, lo que no es patente por sí mismo, lo que no es alcanzable ni por intuición inmediata ni por pensamiento discursivo. Santo Tomás de Aquino expresa así el mismo pensamiento: «La fe no puede referirse en absoluto a algo que se ve...; y tampoco pertenece a la fe lo que puede ser demostrado».

Esto no quiere decir, naturalmente, que en el acto de fe se prescinda por completo del conocimiento que por sí mismo tenga el creyente. Hay que decir algunas palabras sobre el equívoco que en este punto puede presentarse. Es cierto que no podría hablarse en absoluto de fe si el contenido objetivo de que se habla es algo demostrable. Sin embargo, el creyente tiene, por lo menos, que haber conocido por sí mismo lo bastante para comprender «de qué se trata». Una noticia total y completamente incomprensible no es una noticia . No puede uno ni creer ni dejar de creer la noticia, ni creer ni dejar de creer a su autor. Para que esto, en general, sea posible se da por supuesto que se ha entendido, de alguna forma, la noticia. Con esto afirmamos algo que sólo se presenta con toda su importancia'en el campo de la fe religiosa en sentido estricto; lo que se afirma es esto: también la palabra reveladora de Dios, si en general debe poder ser creída por el hombre, tiene que hacerse humana en la medida necesaria para que el creyente pueda captar por sí mismo de qué se habla. Nunca, naturalmente, podrá la razón humana calar hasta su último fondo el acontecimiento que se oculta tras el vocablo teológico «Encarnación». Sin embargo, este acontecimiento no podría tampoco ser objeto de fe por parte del hombre, si para él permaneciese como algo total y completamente incomprensible lo que se mienta con la palabra «Encarnación». Si Dios, por principio, es

concebido como el «absolutamente Otro» y se niega toda analogía positiva entre la esfera divina y la humana, entonces es imposible concebir la aceptación por la fe de la palabra divina, por tanto, la «fe en la Revelación», como una cosa que puede exigirse al hombre y, en general, como algo razonable, no carente de sentido. Los grandes maestros de la Cristiandad occidental lo han expresado muchas veces. Así, San Agustín dice que sin previo saber no hay fe alguna, y que nadie puede creer a Dios si no entiende alguna cosa [u]. Y Santo Tomás afirma que «el hombre no podría asentir por la fe a ninguna proposición, si no la entendiese de alguna manera» [n].

De todos modos, la observación hecha es una anticipación, pues de lo que hablamos ahora no es del concepto teológico de fe, sino de «la fe en general», en su significado más amplio, aunque también en sentido estricto y propio. Tal significado incluye, como uno de sus elementos esenciales, que el creyente no puede conocer y probar por sí mismo el enunciado objetivo a que da su asentimiento.

La otra (segundó) nota del concepto fe**,** a saber, que el asentimiento, por su naturaleza misma, se produce de forma incondicional y sin limitaciones, no parece que sea tan fácil de demostrar. Alguien podría pensar que el lenguaje que realmente se usa más bien parece indicar lo contrario; que quien dice: «yo creo que esto es así», formula con ello una cierta reserva. Lo que evidentemente se pretende expresar es que no se quiere afirmar «sencillamente» y sin más; que, más bien, no se está del todo seguro de ello; se tiene una presunción, se considera algo como probable, se acepta, se opina, etc. (El lenguaje cotidiano —dicho sea de paso— conoce incluso un significado de fe, que viene a ser tanto como «pensar erróneamente», «imaginarse o figurarse algo», así pues, un tener falsamente por verdadero. *To make believe* no significa en modo alguno llevar a alguien al convencimiento de que algo es así, de esta manera, sino tener a alguien por loco).

Parece, pues, de acuerdo con esto, que el lenguaje vivo y usual

contradice la tesis según la cual hay que entender por fe un tener incondicionalmente por verdadero.

A esto hay que decir que en todo lenguaje histórico, que ha alcanzado un cierto grado de desarrollo orgánico, se produce algo que no puede darse nunca en una terminología artificial: el uso impropio de las palabras. «Impropio» no significa aquí «impreciso» ni «absurdo», ni «arbitrario», sino que no se toma una palabra en el significado estricto y completo que es «propio» de ella. La impropiedad del uso de las palabras puede conocerse por una señal inequívoca. La palabra tomada en un sentido impropio puede ser sustituida por otra sin que varíe la significación de la frase; por ejemplo, el término «creer» por las palabras «opinar», «aceptar», «tener por probable», «suponer» Por el contrario, el uso «propio» de un vocablo se muestra en que no es posible tal sustitución. Por tanto, lo que hay que preguntar es: ¿En qué contexto es imposible sustituir el vocablo «creer» por otro?

Aproximación perfilada al concepto

Supongamos que un hombre totalmente desconocido para mí y que, según me dice, acaba de regresar a casa después de haber pasado algunos años como prisionero de guerra, llega a mi domicilio para darme la noticia de que ha visto en un campo de concentración a un hermano mío, cuyo paradero desconocemos desde hace tiempo y al que hemos dado ya por muerto; nos dice que mi hermano vive y que, lo mismo que él, regresará pronto. Bastante de lo que me dice casa bien con la idea que yo tengo de mi hermano; por coherencia y probabilidad interna sus afirmaciones parecen justi-

ficadas en cierta medida. Pero lo fundamental, es decir, que mi hermano vive y la situación en que se encuentra, es algo que yo no puedo en forma alguna comprobar. Comprobable es también hasta cierto punto la credibilidad del testigo y, naturalmente, no dejo escapar posibilidad alguna de informarme sobre él. De todos modos, llega un momento en que no tengo más remedio que decir: ¿debo creer o no lo que me dice? ¿Debo creerle o no? En estas interrogaciones está claro que no puede sustituirse por ningún otro el vocablo «creer», lo que quiere decir que aquí se trata de fe en su significación total, estricta y propia.

Con esto salen a la luz dos cosas. Primero**,** que el creyente en sentido propio no sólo tiene que habérselas, como sucede a quien sabe, con un contenido objetivo, sino también con alguien, con el testigo que le garantiza ese contenido objetivo y en quien él se apoya. Segundo**,** se nos muestra hacia dónde apunta, sobre todo, la presente discusión: que la fe (en sentido propio) supone efectivamente un asentimiento carente de reservas y un tener por verdadero incondicional. Si yo, por ejemplo, le dijese a ese hombre que ha vuelto a la patria y a quien ahora sienta como huésped a mi mesa, en virtud de mis reflexiones, que su relato me ha impresionado sensiblemente y que me encuentro muy indinado a tenerle por verdadero, pero que, como yo en última instancia no tengo posibilidad de comprobarlo...; si yo hablase así, tendría que estar dispuesto a que el otro me interrumpiese con esta concisa réplica: en una palabra, usted no me cree. Quizá para evitar lo hiriente de esta forma directa de hablar, podría yo decir: bien, él cuenta absolutamente con mi confianza y estoy dispuesto a creerle, pero, por supuesto, no estoy totalmente seguro. En ese caso, si mi interlocutor se obstinase en decir que de acuerdo con ello yo no le creo, tendría toda la razón. «Yo lo creo, pero no estoy totalmente seguro»; quien habla así, o está pensando en la fe en un sentido impropio, o dice algo que no tiene sentido.

Cuando en el lenguaje de los hombres se emplea la palabra fe en *su* significado propio, que no permite *la* sustitución por ningún otro vocablo, entonces se habla (según la opinión de todos, piénsese

bien) de un asentimiento sin limitaciones, sin reservas, no vinculado a condición alguna. Respecto al conocimiento del contenido objetivo, el «que estaba allí» y el que sabe están por encima del creyente, pero no respecto a la imperturbable firmeza del asentimiento[M]. «Pertenece al concepto mismo de la fe que el hombre esté seguro de aquello en lo que cree» [u]. John Henry Newman, que, como es sabido, ha dedicado a lo largo de su vida una atención fascinada a la estructura del acto de fe, expresa lo mismo de un modo casi provocativo: «si alguien dice: 'Sí, ahora, en este momento, yo creo...; pero no puedo prometer que mañana también creeré', entonces es que tampoco ahora cree» .

Con tanta mayor agudeza se nos plantea entonces la cuestión de saber cómo es posible razonablemente y cómo puede justificarse que alguien pueda decir, sin limitaciones ni reservas: «Esto es así y no de otra manera», si está claro que no conoce el contenido objetivo, al que da su asentimiento de tal modo, ni de una forma inmediata, por haberlo visto él mismo, ni de una forma mediata, en virtud de una argumentación.

II. UNION DEL ELEMENTO PERSONAL Y EL ELEMENTO OBJETIVO

Planteamiento del problema

La fe significa siempre creer algo a alguien. Ad fidem pertinet aliquid et alicui credere**.** El creyente, en el estricto sentido de la palabra, acepta por el testimonio de otro un determinado contenido como algo real y verdadero. De forma esquemática pero completa, ése es el concepto de fe.

Es extraño que con mucha frecuencia se aislen en las disputas teológicas los dos elementos conceptuales aquí unidos, como si fueran por naturaleza dos cosas que no pueden unirse. Estos dos elementos son, de una parte, el asentimiento a un contenido, el tenerlo por verdadero; de otra, el asentimiento a una persona, la confianza en ella. Martin Buber, por ejemplo, dice que hay «dos formas de fe» , la grecocristiana y la judía; la primera tiene en cuenta exclusivamente el tener por verdaderas unas proposiciones, mientras que la segunda afirma la relación de confianza en Dios en cuanto persona. No me corresponde juzgar lo que se refiere a la fe religiosa del judaismo; en cualquier caso, el concepto cristiano de la fe abarca expresamente

ambos elementos, el objetivo y el personal: «Todo el que cree asiente a las afirmaciones de alguien», «la fe va siempre hacia una persona» . La primera de las frases procede de Santo Tomás de Aquino, fa segunda es de Martín Lutero; lo que muestra que, en este punto, no hay diversidad alguna de opinión entre el reformador y el último gran doctor de la todavía intacta cristiandad occidental.

La adhesión al testigo es lo decisivo. Presunta fe

La unión de los dos elementos, «creer **a alguien»** y «creer **algo»,** no hay que pensarla como si se tratase de una mera contigüidad amorfa, como un simple tanto-como. Puede muy bien suceder que alguien acepte como verdadero algo que dice otro, **sin** que crea al otro. Fe quiere decir: tener algo por real y verdadero en virtud del testimonio de otro. Así pues, la razón de que se crea «algo» es que se cree «a alguien». Cuando esto no sucede se trata de algo distinto de la fe propiamente dicha. Un juez de instrucción, tras tomar declaración a los componentes de una banda que están bajo acusación, puede muy bien estar convencido de que algunas de sus afirmaciones son verdaderas, pero la razón de este «tener por verdad» no es la confianza y el asentimiento a la persona de los declarantes (la razón de creer en ellas puede ser, por ejemplo, el que las declaraciones, hechas independientemente unas de otras, coinciden entre sí). Se podría hablar en este caso de que se barrunta una probabilidad, incluso de una especie de saber al que se ha llamado «saber en virtud de testimonios», scientia testimonialis**.** Pero este «en virtud de» es equívoco: exactamente hablando, no es en el testimonio, sino en la coincidencia de los distintos testigos en lo que se fundamenta esa certeza y, por tanto, no tiene nada que ver con la fe.

Puede suceder no raras veces que algo que en realidad no es fe sea tenido por ella, incluso por el supuesto «creyente» mismo. Puede

alguien, por ejemplo, aceptar como verdad las doctrinas del cristianismo, no porque estén testimoniadas y garantizadas por el Logos divino que se revela, sino porque le ha impresionado su «unidad», porque le fascina lo atrevido y profundo de la concepción, porque se adaptan a sus propias especulaciones sobre el misterio del mundo. Este hombre tendría entonces por verdaderos los contenidos de la fe cristiana, pero «de modo distinto al de la fe», alio modo quam per fidem. Pensará, quizá sin grandes turbaciones de ánimo, que es un «fiel cristiano», e incluso otros podrán tomarle por tal. El error, posiblemente, sólo se descubrirá en una situación de conflicto; entonces se pondrá de manifiesto que lo que hace crisis desplomándose pueden ser muy diversas cosas —una especie de «filosofía de la vida», un pensamiento «ideológico» acorde con el propio deseo, respeto a la Tradición—, pero en ningún caso fe en sentido estricto.

La fe, en sentido estricto, no puede exigirse ni darse de hombre a hombre. Creer «en» alguien

Si se preguntase a un verdadero creyente qué es lo que propiamente cree, no tendría que mencionar demasiadas cosas en detalle referentes al contenido de su fe, sino, en el caso de que quisiera ser absolutamente preciso, tendría que señalar hacia la persona que le garantiza esas verdades y responde: creo lo dicho por ése. Con ello habría designado el rasgo común y decisivo de todos los contenidos que, en detalle, son creídos por él; habría señalado lo que le mueve a tenerlos a todos por verdaderos; habría dado la razón por la cual acepta cada cosa como verdad. La razón no es otro sino que ese alguien así lo ha dicho. «En toda fe, lo decisivo (principóle) es aquel a cuyas manifestaciones se asiente; en relación con él, los contenidos a los cuales se asiente son, en cierto sentido, secundarios», así dice Santo Tomás en su Tratado de la fe**.**

Si se sigue pensando con lógica, resultará que la fe misma no

está todavía realizada de forma «pura» cuando alguien acepta como verdad las afirmaciones de otro a quien otorga confianza, sino /ólo cuando hace esto por la única y exclusiva razón de que aquel otro lo dice. Naturalmente, es ésta una idea extrema que casi parece caer en lo irreal. Normalmente lo que sucede entre los hombres es que uno confía y cree en otro, pero no hace valer sus afirmaciones como verdaderas exclusivamente «por su palabra», sino también a causa de su interna probabilidad, porque coinciden con lo ya sabido por él, etc. Sin embargo, me interesa precisar el concepto formal de la fe llevándolo, por así decir, al máximo, porque sólo entonces se nos presenta de pronto de forma clara algo hasta ahora oculto. Si realmente se realizase alguna vez ese máximo (es decir, que alguien acepte incondicionalmente como verdadero algo sólo porque otro así lo dice, sin ningún otro punto de apoyo, por ninguna otra razón), entonces el creyente en tal sentido radical tendría consecuentemente que tener, de la misma forma, por verdadero todo lo que esa persona que le sirve de garantía haya dicho o pueda decir en el futuro. Basta considerar un poco esto para darse cuenta, sin duda alguna, de que algo semejante no puede darse legítimamente en la relación de hombre a hombre. La fe en ese sentido extremo, tal como lo refleja la expresión «creer en alguien», no puede exigirse ni darse entre personas ya mayores. (El niño pequeñito cree lo que le dice su madre por la única razón de que ella lo dice, pero justamente el que no haya para él otra razón de tener algo por verdadero es lo que constituye la inocencia propia de su menor edad).

El lenguaje hablado, vivo, nos proporciona una confirmación que posee cierta actualidad. Supongamos que hay alguien que dice, con respecto a otro hombre, con toda gravedad, que cree «en» él y que piensa, al decir estas palabras, todo lo que con ellas realmente dice (o sea que está dispuesto a aceptar por válido y verdadero todo lo que el otro pueda decir, aun cuando, como consecuencia de ello, tuviese que cambiar la propia vida). Me parece que en este caso el

lenguaje, de una forma que ya no es especialmente clara, pero que sigue siendo perceptible, nos da a entender que se traspasa un límite. En el Grimms Deutschen Wórterbuch**,** en el artículo «Fe», que no apareció hasta , se encuentra descrita de la siguiente manera esta transgresión: «En el siglo xvm la palabra «fe» fue trasladada, con un especial significado, desde el ámbito de lo religioso sobrenatural al dominio de las cosas naturales de este mundo, significando la mayoría de las veces una profunda relación sentimental con valores, ideales, personalidades, etc., de este mundo, relación que, por su fuerza interior y su contenido moral, parece emparentada con la fe religiosa». En relación con ello se citan los siguientes ejemplos: «fe en sí mismo», «fe en la Humanidad», «fe en Alemania», «fe en el Führer». Se me trasluce que la siniestra unión de palabras que forma el término de la serie ha sido colocada aquí en su conexión «genealógica», de forma tan acertada como digna de meditación.

Condición a cumplir para que la fe sea posible como acto humano dotado de sentido

Repitamos que siempre que en la relación de hombre a hombre se exige o se produce la fe, acontece algo inhumano; se produce algo contrario a la naturaleza del espíritu humano, algo que es tan incompatible con sus limitaciones como con su dignidad. Los antiguos, con su forma más serena de decir las cosas, lo han expresado así: «El conocimiento de un hombre no está por naturaleza de tal forma subordinado al conocimiento de otro que tenga en él su medida»; quiere decir que, por naturaleza, ninguna persona adulta está espiritualmente a tal punto por encima, o por debajo, de otra persona, que pueda alzarse uno frente a otro como autoridad de valor absoluto.

Es fácil ver que este pensamiento apunta hacia otra cosa; tiende a delimitar las condiciones bajo las cuales la fe, de forma total y estricta, puede ser algo posible de forma razonable o dotada de sentido. Una condición esencial es que exista Alguien que esté por en-

cima de los hombres de forma incomparablemente más alta a como ellos puedan estar por encima de los niños pequeños, y que este Alguien haya hablado de forma perceptible para el hombre.

Sólo si se cumple este presupuesto, es decoroso para el hombre creer sencillamente. Únicamente entonces está permitido y es exigible. Por supuesto, en ese caso, la fe es algo exigido y necesario. Sobre todo: si se cumple la condición dicha, la fe es algo «natural» para el hombre, o sea, adaptado a sus límites y a su dignidad.

III. SOLO SE PUEDE CREER SI SE QUIERE

Lo determinante no es la verdad de la proposición creída, sino la intuición de que es bueno **creer**

El hombre puede ser obligado a hacer cosas de muy varia índole, y no son pocas las que hace en contra de su voluntad. Pero creer sólo puede si quiere. Es posible que la veracidad de un hombre se me manifieste de forma tan convincente que no tenga más remedio que pensar: no está bien no creerle; «tengo que» creerle. Sin embargo, este último paso sólo puede darse con completa libertad, lo que quiere decir que puede también no darse. Argumentos convincentes respecto a que un hombre es digno de fe puede haber bastantes, pero ningún argumento puede forzarnos a creerle .

La unanimidad de las opiniones sobre este punto es asombrosa, y la coincidencia alcanza desde San Agustín y Santo Tomás hasta Kierkegaard, Newman y André Gide. Es célebre la frase de San Agustín en su comentario de San Juan: Nemo credit nisi volens**,** «nadie cree sino de libre voluntad». Dice Kierkegaard que son

muchas las cosas que un hombre puede hacer por otro, «pero darle la fe no puede hacerlo». Newman repite de diversas formas el pensamiento de que la fe es algo distinto al resultado de una argumentación teórica; no es a conclusio from pretnises**.** «Tan pronto como estás convencido de que tendrías que creer, ha hecho la razón lo suyo; ahora bien, lo que es necesario para creer no es un argumento, sino un acto de la voluntad». ¿Y André Gide? En sus últimas anotaciones, al final de su Diario**,** se puede leer: «Hay en las palabras de Cristo más luz que en cualquier otra palabra humana. Sin embargo, parece que esto no basta para ser cristiano. Además, hay que «creer». Yo no creo». Lo que evidentemente se quiere decir con todo esto es que una cosa es encontrar lo que otro dice «interesante», «inteligente», «importante», «magnífico», «genial», o absolutamente «verdadero». Posiblemente, puede uno sentirse forzado a pensar y a decir todo eso de corazón sincero; sin embargo, otra cosa totalmente distinta es el aceptar las mismas afirmaciones de la manera propia de la fe**.** Para que llegue a existir esta otra cosa totalmente distinta que es la fe tiene «además» que producirse un asentimiento voluntario libre: la fe descansa en el querer .

No puede ser de otro modo. Si el que sabe puede decir «esto es así y no de otra manera», es porque se le hace presente la realidad misma: la verdad le fuerza a ello. «Verdad» no significa otra cosa sino el mostrarse de aquello que es. Este mostrársele la realidad *es* lo que no le sucede al creyente. En consecuencia, la verdad no le fuerza a aceptar la proposición de que se trate. Le mueve más bien *la* intuición de que es bueno aceptarla como verdadera y real, *en* virtud de las manifestaciones de otro. A lo bueno no responde *el* conocer, sino el querer; por eso, siempre que alguien cree en estrictco

sentido, está en juego de una forma especial la voluntad, la voluntad de quien cree. La voluntad tiene la primacía hasta en el conocimiento de la fe; es lo más importante. Yo creo no porque vea, comprenda o descubra algo verdadero, sino porque quiero algo que es bueno.

El papel de la voluntad en la fe

Apenas puede expresarse algo así sin sentirse en seguida inquieto por los mil malentendidos casi inevitables a que con ello no sólo se expone uno, sino que incluso estimula y provoca. Hablemos de las más usuales de esas confusiones.

Si verdaderamente el que cree está determinado a creer «no por la facultad del conocimiento sino por la voluntad» , ¿qué es entonces lo que propiamente quiere, adonde apunta este querer, cuál es su objeto? Se ha contestado que lo querido es justamente el acto mismo de la fe: el creyente cree porque quiere creer. Tal respuesta no tiene nada que ver con lo dicho por la doctrina occidental de la fe acerca del papel de la voluntad. Naturalmente, desde un punto de vista psicológico, puede darse semejante «querer-creer». El pragmatismo no carece de razón cuando afirma que creer es una necesidad de la naturaleza humana, pero carecería de sentido pensar que la justificación de la fe podría residir en la satisfacción de esa necesidad. Pensando de esa forma, por el contrario, se renuncia ya a una justificación desde el punto de vista de la verdad; se ha dado ya la razón a la sospecha de que la fe es una cosa totalmente irracional,

una impureza intelectual, algo que no puede sostenerse frente al deber para con la verdad que tiene el espíritu. Con más razón, naturalmente, podría presentarse como total y completamente indiscutible la idea de que la primacía de la voluntad en el acto de la fe puede explicarse en el sentido de que el creyente desea que las cosas pasen en la realidad del modo que él cree. Entonces: ¿«yo creo en una vida eterna» porque quiero que haya una vida eterna? Es imposible pensar de esta forma; sobre este punto no hay que gastar más palabras. De todas formas, hay una antigua sentencia según la cual el conocimiento del creyente se orienta hacia lo que ama y es objeto de su esperanza". Hay, pues, en el acto de la fe un compromiso de la voluntad respecto al contenido de la creencia que está en juego. La fe, como acto humano realmente vivo, no puede esperarse que se dé a no ser que el contenido de lo que hay que creer sea experimentado por el hombre como algo que realmente le afecta, como un objeto de esperanza, de deseo, de amor y, en tal sentido, como una meta del querer. Con todo, no es posible que sea éste el querer en el que se piensa al afirmar que el asentimiento de la fe es puesto en movimiento por la voluntad.

Sigue, pues, sin contestar la pregunta de a qué se refiere el querer característico y distintivo de la fe, si no se orienta ni al acto ni al contenido de ella. Contestémosla ahora: la voluntad del creyente se orienta a la persona del testigo y fiador.

En este punto nos vemos forzados a corregir un poco la idea que nos es habitual del querer, al que se entiende estrechamente en un sentido activista. Querer no significa solamente «decidirse... a la acción... en virtud de motivos» [2]; no es, simplemente, querer-hacer; no se orienta sólo a algo que todavía ha de ser «producido» y que, por tanto, no es aún algo real. Pertenece también al querer, así dicen los antiguos, que se «quiere», se afirma, se ama lo que ya es. Amar significa contribuir a completar, a perfeccionar el ser de quien se ama, de alguien con quien me encuentro, a quien hallo. No serte exacto decir que, en la idea tradicional del querer, el «amor» es algo

que «también» entra en ella; en dicha idea, se piensa el amor como el acto primario de la voluntad, como la forma fundamental de todo querer y como el permanente origen de todo movimiento de la voluntad .

El creyente asiente al testigo

Preguntémonos, una vez más: ¿Qué es lo que quiere el creyente en tanto cree? Respondamos que quiere al garante, al testigo, a quien el creyente asiente o afirma, ama, «quiere», en tanto que en virtud de sus palabras tiene por verdadero lo que dice. El «elemento volitivo» de la fe es exactamente el acto de afirmación totalmente libre, que no puede ser forzado de ningún modo, al que no puedo ser obligado ni por algo que esté ante mi vista sin admitir réplica ni por el peso de argumentos; la adhesión, que busca la comunidad, confiada, reconocida, del creyente con el testigo, a quien cree.

El gran teólogo alemán Matías José Scheeben ha expresado esta unión en unas frases algo largas, que al principio producen el efecto de algo escolar y pasado de moda, pero que en el fondo constituyen una declaración muy viva y, sobre todo, extremadamente precisa. «El asentimiento **(assensus)** del entendimiento a la verdad testimoniada sólo se produce por y en la medida en que la voluntad aspira como a un bien al consentimiento **(consensus)** o conformidad con los juicios del que habla, a la participación y comunidad en su conocimiento y, por tanto, a una unión espiritual con él, como un bien que quiere lograr, y así mueve el entendimiento a apoyarse en la visión del testigo de modo semejante a como si fuera la suya propia, de tal modo que «esté» ante aquello que el otro conoce y que a él es desconocido exactamente como ante aquello que él mismo conoce».

El «bien», pues, hacia el que se orienta la voluntad del creyente es la comunidad con aquel que, como testigo de vista o en la forma del saber, dice «así es»; es la comunidad que cobra vida al aceptar el creyente como verdad lo que el otro dice, al repetir ese «así es», y ello porque él lo dice. La formulación más concisa que quizá pueda darse de este pensamiento se encuentra en las charlas sobre la Universidad dadas en Oxford por J. H. Newman: We believe because we love**,** «creemos porque amamos» .

Comunidad, unión espiritual, amor, son, por supuesto, grandes palabras. Podría suceder que alguien se encontrase un poco molesto al pensar si no son demasiado grandes cuando, en última instancia, de lo que se trata es de algo tan de todos los días como el prestarse crédito, en el trato habitual, unas personas a otras. Sin embargo, apenas puede discutirse que hasta la palabra «amor», tan grande, no falla propiamente al usarla para señalar el contenido en cuestión. Quizá esto sólo se le presente de forma clara a quien pueda ver esa realidad basándose en otra que sirva de contraste; tal realidad *no* es, en modo alguno, extraña a nuestra experiencia. Pienso sn la vida en común sometida a las condiciones de la tiranía. Como se dice ordinariamente, no hay quien se fíe de nadie, se acaba la comunicación sencilla y sin prejuicios y surge entonces este tipo especial *de* falta de palabras que, más que silencio, es enmudecimiento. *Sólo* experiencias de este tipo nos ponen en situación de advertir lo *que* hay de verdaderamente asombroso, de no comprensible sólo por sí mismo, en el hecho de que los hombres hablen sin recelo unos con otros. Mediante ese contraste se hace de pronto perceptible *cuánto* hay de humana compenetración, de mutua afirmación, de *comunidad*, en el simple hecho de que alguien escuche a otro y, en principio, confíe y «crea» en él. Algo como esto no *debe* entenderse *de un* modo romántico, y es verdad que hay *que* ser parco al *usar* los grandes vocablos, pero también es verdad que no debe *silenciarse ni* encubrirse que todo aquel que habla sin falsedad a otro, *aun cuando no* hable *«en* confianza», tiende de hecho la mano y ofrece una

comunidad, como, por su parte, todo el que escucha de buena fe acepta el ofrecimiento y estrecha la mano.

Esta adhesión de la voluntad, para designar la cual —lo concedemos— quizá sea demasiado, aunque no totalmente inadecuada, la palabra «amor»; esta confiada afirmación del compañero, es aquello mediante lo cual surge una comunidad de posesión que no puede realizarse de ninguna otra manera, es aquello por lo que acontece que el que oye logre una participación en el haber de conocimiento de aquel que sabe.

La sentencia teológica según la cual la fe pone en contacto al hombre con el saber del mismo Dios designa muy exactamente la posibilidad que se abre a todo el que cree a alguien digno de fe, y que sólo se abre para él. La posibilidad de percibir con los ojos de quien ve de forma inmediata algo que él nunca podría alcanzar con su propia mirada. Este es el fruto de esa adhesión amorosa en la que no sólo se apoya la fe, sino que es lo que hace que sea fe.

IV. SI NO HAY NADIE QUE SEPA, NO PUEDE HABER TAMPOCO NADIE QUE CREA

La fe y el acceso a la realidad

El significado de la fe es participar en el conocimiento de alguien que sabe. Por tanto, si no hay nadie que vea y que sepa no puede haber con razón nadie que crea. Una realidad que conoce todo el mundo, porque es clara y manifiesta, no puede ser objeto de fe, como tampoco una que nadie conoce y que, en consecuencia, no puede ser testimoniada por n a d i e L a fe no se puede legitimar ella misma sino sólo en virtud de que exista alguien que conozca por sí mismo aquello que hay que creer y de que haya algún enlace con ese alguien[3]-

Con esto hemos afirmado varias cosas; ante todo, esto: que la fe es, según su naturaleza, algo que viene en segundo lugar. Siempre que se cree algo de una manera que tenga sentido, existe alguien en el cual se apoya aquel que cree; y esta otra persona no es, a su vez, un creyente. El ver y saber son, de acuerdo con esto, lo primero y

superior en esta sucesión. Así resulta tanto de la inquisición del uso del lenguaje y del pensamiento como también de la interpretación del concepto de la fe elaborado por la teología occidental. Ni en una ni en otra cosa queda lugar para aquella absolutización romántica que presenta la fe como algo máximo y supremo, que no puede ser superado. En la obra de Newman se puede leer la siguiente frase, casi agresiva: «La fe tiene que poder ser referida finalmente a la contemplación y a la razón, si no queremos ponernos del lado de los extravagantes o ilusos».

Esta ordenación jerárquica, cuyo primer puesto no lo ocupa la fe, sino el ver y el saber, no sólo ha quedado intacta en la doctrina tradicional de la fe, sino que es expresamente confirmada por ella. *Visio est certior auditu,* dice Santo Tomás; ver es más que oír, lo que quiere decir: En el ver por uno mismo se realiza un mayor contacto con la realidad, una mayor posesión de realidad que en el saber que se basa en lo oído.

Es preciso completar inmediatamente lo que acabamos de decir; podríamos también decir que es necesario hacer una corrección de ello. La frase que acabamos de citar de la Summa theologica no ha sido reproducida en su integridad; comienza así: Ceteris paribus visio est certior auditu... Cuando las demás condiciones son las mismas, el ver es más que el oír, o sea que si a mí se me abren ambas posibilidades en la misma medida, si yo puedo elegir, entonces escojo el saber que se basa en el ver y no el que se apoya en el oír.

Pero ¿sucede quizá en el caso del hombre que no puede elegir o que no siempre puede elegir? ¿Qué es lo que hay que hacer si la necesidad de decidirnos se nos presenta así: o no tener acceso alguno a una determinada realidad o tener de ella un saber basado en lo que oímos; o un conocimiento imperfecto o no tener absolutamente ninguno? Como hemos dicho, esto no afecta para nada al hecho de que, *ceteris paribus,* el ver por uno mismo es superior al oír. Pero ¿qué sucede cuando es imposible ver por uno mismo? ¿Se debe en-

tonces, en lugar de contentarse con un acceso a la realidad menos perfecto, renunciar a cualquier acceso a ella, siguiendo las heroicas palabras «o todo o nada»? Justamente ésta es la cuestión con la que se encuentra todo aquel que tiene que decidirse entre creer y no creer.

Pongámonos en el caso de un naturalista que, alrededor del año , se hubiese propuesto la tarea de describir los granos de polen de las plantas por él conocidas. Indudablemente, habría estado en condiciones de extraer no pocos conocimientos de lo que hubiera visto por sí mismo, con sus ojos y con la ayuda de sencillas lupas. Habría podido, por supuesto, recibir también la visita de un colega que hubiese visto tales granos de polen a través de uno de los primeros microscopios, por haber estado en Delft con Antonio van Leeuwenhoek. Este visitante podría haberle referido que los granulos negros que quedan en la mano al frotar una amapola son en realidad de una forma geométrica extremadamente regular y perfectamente estructurada, que se repite siempre, y claramente distinguible de los granos de polen de todas las otras plantas; y así algunas cosas más. Aceptemos, por lo demás, que ese hombre no hubiera tenido posibilidad alguna de mirar él mismo a través de un microscopio y que su visitante no le hubiera relatado más que lo que él realmente hubiera percibido. En estas condiciones, ¿no habría captado él más verdad, es decir, más realidad al no obstinarse en tener por real y verdadero sólo lo que él podía ver con sus propios ojos y decidiéndose a «creer» a su visitante? ¿Qué sucede en tal situación con el orden entre el conocimiento basado en la propia visión y el que se apoya en lo oído? ¿No tiene ahora la primacía el oír y el creer?

Es éste el momento de citar completa la frase de Santo Tomás, que hasta ahora hemos presentado siempre fragmentariamente: «Siendo las mismas las demás condiciones, ver es más que oír; pero si aquel por el cual se sabe algo oyéndole está en condiciones de percibir mucho más que lo que uno puede ver por sí mismo, en ese caso oír es más que ver». Naturalmente, estas palabras han sido acuñadas

pensando primeramente en la fe en un sentido teológico, pero valen también para toda otra fe cuya posibilidad radique en que el creyente se haga partícipe de un saber del cual él no podría disponer por sí mismo.

En *Los trabajos y los días,* de Hesíodo, hay una máxima que apunta a la misma realidad. El ser sabio con la cabeza de otro, algo así viene a decir, es menos que el ser sabio por uno mismo, pero es infinitamente de más peso que el orgullo estéril de aquel que no llega a consumar la independencia de quien verdaderamente sabe y, al mismo tiempo, desprecia la dependencia del que cree.

Conocimiento de la credibilidad del testigo

Aquel a quien yo creo tiene que saber por sí mismo lo que yo acepto, en la forma de la fe, como verdad; aquel a quien yo me confío al creer no puede ser a su vez un creyente. No se trata, empero, sólo de esto, sino que además ese confiarse mismo, que es el acto decisivo en la fe, tiene al mismo tiempo, para poder realizarse responsablemente, que apoyarse en un saber, en un saber del creyente mismo. También ésta es una posible interpretación de la frase según la cual la fe se apoya en el saber.

Sin duda, el confiar en otro es un acto libre al que no puede ser forzado el creyente mediante ninguna argumentación «irrefutable», pero este acto no acontece al buen tuntún y sin fundamento; no puede producirse, por ejemplo, sin el convencimiento de que aquel a quien uno se confía es digno de fe. Pero este convencimiento no puede ser de nuevo fe; la credibilidad de aquel a quien se cree no puede tener que ser creída a su vez. Es preciso que se la pueda conocer; saber que es digno de fe. Desde luego, se trata aquí de algo relativamente complicado.

En el caso, que propusimos como modelo, del hombre que regresa

a la patria es posible decir lo que en estricto sentido es creído. Es la noticia de que mi hermano vive todavía. Pero sobre la formalidad de quien me da testimonio de ello, sobre el hecho de que es digno de fe yo me he asegurado de otra forma: mediante comprobaciones, por observación crítica y por la inmediata experiencia del trato con él. De todos modos, puede pensarse también que yo podría haber llegado a convencerme de que es digno de fe mediante alguna otra persona, por ejemplo, algún amigo mío, a través del cual yo hubiera sabido de forma incidental que conoce a mi informador perfectamente; sería ello, pues, una vez más, un acto de fe, que me permite estar seguro de la credibilidad de ese hombre que retorna a la patria. De todas formas, está claro que la convicción «mi hermano vive» no sólo tiene un contenido distinto y se ha producido de otra forma que la convicción «mi informador es digno de fe», sino que estos dos actos de fe se apoyan en dos testimonios totalmente distintos de dos fiadores también distintos. Se muestra así algo que es obvio, a saber, que los presupuestos de la fe no pueden ser objeto de esta misma fe.

La verdadera importancia de esta tesis sólo se nos hace presente en el ámbito teológico. Podríamos pensar en el siguiente diálogo: «¿En razón de qué propiamente estás tú convencido de que hay una vida eterna?» «En razón de la revelación divina; el que sabe de una forma absoluta y no engaña lo ha dicho, y yo le creo.» «¿En virtud de qué estás tú seguro de que hay algo así como Dios y de que es absolutamente sabio y no engaña?» A esto, evidentemente, no puede contestarte: «Yo lo creo»- Es necesario, hablando con más cautela, que haya al menos una posibilidad de responder: «Yo lo sé». También podría en ese diálogo plantearse la siguiente pregunta: «¿En virtud de qué estás tú seguro de que Dios ha hablado y de que El ha dicho efectivamente que hay una vida eterna?» Tampoco a esto podría contestarse legítimamente con una confesión de fe.

Si al hombre le está impedido conquistar con sus fuerzas naturales un saber, de la índole que sea, acerca de que Dios existe, que es la misma verdad, que nos ha hablado efectivamente y de lo que dice y significa ese hablar divino, entonces es igualmente imposible

la fe en la revelación como un acto humano dotado de sentido (como un acto humano**,** empero, comprende la teología también el acto de la fe «sobrenatural», «infusa»; somos nosotros mismos los que creemos). Formulado aforísticamente: Si todo ha de ser fe, entonces no hay fe alguna.

Exactamente esto es lo que nos dice la antigua doctrina de los praeambula fidei; los presupuestos de la fe no son una parte de lo que el creyente cree ; pertenecen, más bien, a aquello que él sabe o, por lo menos, tiene que poder saberlo. En esto, de acuerdo con el curso ordinario de las cosas, siempre son pocos aquellos que saben realmente lo que en sí mismo se puede saber; esto es una cosa totalmente distinta, y en ningún caso es una objeción que haya que tener en cuenta contra la validez de la tesis: cognitio fidei praesupponit cognitionem naturalem , la fe presupone un conocimiento que no tiene que ser creído, que no ha de ser remitido a la confianza en alguna otra persona, sino que puede ser sabido por las propias fuerzas.

Por supuesto, en ninguna parte está escrito que esta cognitio naturalis tenga que ser lograda siempre, o primariamente, en la forma del pensamiento racional, mediante conclusiones. La «credibilidad», por ejemplo, es una cualidad de la persona que, en consecuencia, sólo es conocida en la forma en que se produce, en otros aspectos, el conocimiento de una persona. Naturalmente, el pensamiento que argumenta silogísticamente no tiene demasiadas posibilidades en este campo. Si nosotros dirigimos la mirada a un hombre, hay de una parte la posibilidad de un conocimiento tan rápido, penetrante e inmediato como extraño a cualquier comprobación de hechos naturales, por exacta que sea en su medida; de otra parte, tal conocimiento «intuitivo» quizá no sea ni comprobable ni demostrable. Sócrates ha dicho de sí mismo que era capaz de conocer inmediatamente a una persona que ama. ¿En qué se conoce algo así? Nadie, tampoco Sócrates, ha sabido dar a esta pregunta una respuesta demostrable con pruebas, aunque él insistiría sin equivocarse en que

no se trata de una simple impresión, sino de un verdadero conocimiento objetivo, es decir, producido en el encuentro con la realidad.

Por supuesto, el carácter indispensable y la importancia de una argumentación racional, sobre todo en el ámbito de la verdad religiosa, no es en absoluto puesta en cuestión; por ejemplo, respecto a la existencia de Dios, la autenticidad histórica de la Biblia, etc. Con todo, me parece que es algo que salta a la vista igualmente el que se ha podido decir que siempre que alguien se propone defender la fe frente a los argumentos del racionalismo tiene quizá, antes de ocuparse de dichos argumentos, que plantear la cuestión siguiente: «¿Cómo conocemos a una persona?»'.

Fe y libertad

Ninguna persona que cree tiene que creer; la fe es por naturaleza un acto libre. La penetración intelectual en la credibilidad del testigo no puede llegar nunca a forzar a un hombre a que crea, y el contenido objetivo cuya evidencia puede perfectamente obligar al que conoce es algo que precisamente no se muestra al que cree. Por eso quien cree, en tanto que cree, es siempre libre. Y por ser esto así es por lo que la fe es un fenómeno en especial manera no esclarecible e iluminable del todo. No sólo la fe religiosa en la revelación, sino también la fe que se prestan entre sí los hombres es algo especialmente cercano y emparentado con el misterio, porque brota de la libertad.

Quien cree podría también no creer. Como, por otra parte, la «certeza» designa una especie de fijación en una única posibilidad, es algo que había que esperar desde un principio el que en la certeza del creyente se den unas circunstancias especiales.

Hay no pocas definiciones de «certeza»; me parece que pueden reducirse a dos formas fundamentales. En una de ellas se entiende por certeza un «asentimiento firme, puesto como definitivo con ex-

clusión de toda duda»Es claro que a la naturaleza de la fe, y no sólo de la fe religiosa, pertenece el ser total y completamente cierta en ese sentido. Por su concepto mismo, está excluido que la fe puede coexistir con la inseguridad, con la no certidumbre. La otra definición igualmente usual dice que la certeza es un «firme asentimiento fundado en la evidencia del objeto» en donde por «evidencia» del objeto se entiende su estar patente, su ser manifiesto, a lo que corresponde por parte del sujeto el conocimiento claro, justamente, del mismo contenido objetivo. Considerada así, no puede, por supuesto, ningún creyente tener certeza, pues tener fe quiere decir: aceptar sin reservas como real y verdadero un contenido objetivo que de suyo no es evidente.

Unión de certidumbre e incertidumbre

Hay que pensar con más detalle en esta notable unión de certeza e inseguridad, que no sólo caracteriza, sino que propiamente constituye la situación interna del creyente. Esta realidad de dos caras la reduce Santo Tomás a una escueta fórmula, según la cual en la fe hay algo de perfección y algo de imperfección; la primera radica en la firmeza del asentimiento; la segunda, en que no se produce visión alguna, lo cual tiene como consecuencia que quede en el creyente una «inquietud de pensamiento» .

La palabra latina *cogitatio* es la que hemos traducido aquí por «intranquilidad de pensamiento». Merece la pena meditar un instante sobre el sentido de este vocablo, que se cree en cierta medida conocer. La palabra es tan importante que la Tradición la ha recogido en la caracterización más breve que hay de la fe: *cum assensione*

cogitare. Si dijéramos «pensar con asentimiento», no sólo diríamos algo demasiado vago e incoloro, sino que evidentemente no habríamos captado en absoluto el sentido de esta preciosa fórmula. El propio Santo Tomás la considera como una caracterización exhaustiva de la estructura del acto de fe. Conviene por ello ver con la mayor exactitud posible lo que se quiere decir aquí con *cogitare* y *cogitatio.* Lo que se quiere significar es una inquisición investigadora, un considerar buscando, un aconsejarse consigo mismo antes de la decisión, un «seguir la pista», un aspirar mediante el pensamiento a algo todavía no definitivamente encontrado , todo lo cual debería ser adecuadamente designado con la expresión «inquietud de pensamiento».

Por tanto, lo que caracteriza y distingue al creyente es la unión del asentimiento definitivo y de la cogitatio que permanece, es decir, el andar juntas tranquilidad e intranquilidad. Sólo hay una forma de toma de posición a la que es ajena toda intranquilidad de pensamiento: la del asentimiento por razón de una visión inmediata, intuitiva. Cuando el contenido objetivo está directamente a la vista, no puede darse inseguridad alguna; quien lo contempla está por completo tranquilo y saciado. Es claro, por otra parte, que la duda y la opinión van siempre necesariamente acompañadas de «intranquilidad de pensamiento». ¿Y qué ocurre en el saber que reposa en la consecuencia lógica? Es la conclusión de una prueba lo que llega a ser «sabido». El ir y venir del discurso, la «inquietud» de la argumentación es algo anterior y, por tanto, pasado respecto a ella; de todas formas, esa inquietud sigue presente, como algo que está latente en el resultado del saber, como su permanente condición. En cambio, en la fe se encuentran ambos elementos: el asentimiento y la inquietud de pensamiento ex aequo, con el mismo derecho, al mismo tiempo, con la misma fuerza. «El movimiento (del espíritu) no se ha

apaciguado aún; más bien queda siempre en él la consideración inquisitiva de aquello que cree, aunque asienta con completa firmeza, ***firmissime,*** a lo creído» Ese «aunque» señala el carácter que podríamos llamar explosivo de la unión. No se trata solamente de estar lo uno con lo otro, sino más bien de algo así como un estar uno frente o contra el otro: un continuar pensando que no lleva al apaciguamiento, ***a pesar*** de un asentimiento inconmovible.

Es asombroso con qué sencillez describe un teólogo, como Santo Tomás, este elemento de inseguridad en el acto de fe. Nos dice que, a diferencia de la intuición y del saber, pertenece a la naturaleza de la misma fe el que sea posible la duda . Y es posible porque para el entendimiento del creyente no ha habido realmente una satisfacción plena; el espíritu, en tanto cree, se mueve sobre terreno ajeno, no sobre el suyo propio.

Por supuesto, «duda» y *cogitatio* no son lo mismo. La duda reduce la falta de reservas del asentimiento; en cambio, lo que hemos designado como «inquietud de pensamiento» sólo se pone en marcha cuando el asentimiento de la fe se ha producido incondicionalmente y sin limitación. Hay que hablar de ello más concreta y exactamente. Antes que aquel amigo que regresaba a la patria me trajera noticias de mi hermano, al que habíamos dado por muerto, no existía propiamente intranquilidad alguna; su lugar había sido ocupado por lo definitivo de la resignación. Esto varía repentinamente, ya con las noticias mismas, que me sitúan ante la cuestión de si debo creerlas o no. Con todo, es ésta una clase de intranquilidad distinta de la que hablamos. Está *suspendida* mediante mi decisión de tener por verdaderas las noticias. Se ha terminado en el mismo momento en que creo**.** Por lo demás, el asunto se habría acabado exactamente lo

mismo mediante la decisión de no creer. Pero sólo ahora, a través del mismo asentimiento de la fe, se despierta y es justamente causada una nueva intranquilidad. Después que tengo por verdaderas, sin reservas, las noticias y, precisamente por ello, me deja sin tranquilidad el lograr una imagen de la realidad que ciertamente se muestra en las noticias, pero también se oculta. Y al mismo tiempo se me muestra que no lo lograré nunca. Esta es justamente la «inquietud de pensamiento» que es producida por el convencimiento de la verdad de lo creído, y no por otra cosa, y que por eso acompaña al mismo acto de fe sin que pueda dársela de lado. El creyente es en este sentido un hombre inquieto y no puede ser de otra manera. «El conocimiento de la fe no aquieta el deseo; más bien lo excita» .

La fe como «luz»

Con todo, tenemos que recordar la otra cara de la moneda, *ex aequo,* válida: que la firmeza del asentimiento del creyente a la verdad de lo creído no es perturbada ni disminuida en la menor medida por esa «inquietud de pensamiento», en la medida en que se trate verdaderamente de fe- Pero al hablar de esa firmeza no pensamos sólo en la imperturbabilidad, «querida», apoyada puramente en la voluntad, de la decisión ya tomada de una vez, sino también en la tranquila seguridad de la mirada a aquella realidad que, en las afirmaciones del testigo, ciertamente se oculta, pero también se muestra. Pues es la realidad y no una noticia o mensaje adonde apunta verdaderamente el acto de fe; «no se detiene en algo enunciado, sino en lo que es» El creyente se convierte en cierto sentido en partícipe de esta realidad; la toca, se le torna presente y actual en la medida en que se identifica por amor con el testigo, con cuyos ojos y desde cuyo punto de vista puede captarla.

Por eso, los grandes doctores no tienen graves preocupaciones en

romper por algún momento las limitaciones de vocabulario impuestas por ellos mismos y llamar a la fe un «conocimiento», una «visión» y un «saber» , o en hablar de la «luz de la fe» por la que «se ve lo que se cree» [S].

Desde luego, es imposible que la seguridad del creyente vaya más allá que la visión y seguridad del testigo, en quien se apoya al creer. Por eso, si en la antigua doctrina de la fe se repite que la seguridad de la fe supera indefinidamente a la del saber y la intuición , no debe pasarse por alto el fundamento en que se apoyan esas palabras. La razón de esa seguridad incomparablemente más alta no reside en que se trate de seguridad de la fe, sino en que el creyente tiene que habérselas con un testigo cuya intuición y veracidad sobrepasan infinitamente toda medida humana. La fe es más cierta que cualquier intuición humana que pueda pensarse no en la medida en que es fe, sino en la medida en que se apoya con razón en palabras de Dios.

VI. LA FE COMO ACEPTACIÓN DE LAS VERDADES FUNDAMENTALES DE UNA RELIGIÓN

La postura de Kant

Quien habla de «fe» o de «creyente», sin añadir nada, acostumbra tener en cuenta solamente la significación **religiosa** de estos conceptos. Como dice Kant, fe significa «especialmente la aceptación de las verdades fundamentales de una religión» [i].

Y, sin embargo, no se trata de que baste dar un paso más en el camino ya trazado para desembocar, desde lo tratado hasta ahora, en ese concepto religioso de la fe. De otro lado, tal concepto no es, naturalmente, algo del todo nuevo. La significación que hemos venido presentando de la palabra «fe» se mantiene idéntica en todos sus elementos. Ahora, como antes, es aceptar algo sin limitaciones como real y verdadero, en virtud del testimonio de otro que conoce por sí mismo la verdadera realidad de que se trate. También sigue teniendo validez lo dicho acerca de que la fe y el dar fe no sólo es algo dotado de sentido en el ámbito de la convivencia humana, sino también algo imprescindible y, además, obvio o comprensible por sí mismo. Pero, con todo, no se ha probado así que la fe religiosa

sea algo con sentido, cuando no necesario; ni siquiera se ha demostrado que sea, en general, posible de una forma legítima. Para ello han de cumplirse algunas condiciones más, que no son evidentes por sí mismas; incluso parece casi lo contrario, como si el hombre tendiese a no realizarlas, en la medida que ello depende de él. Repitámoslo: lo que aquí se exige no es un paso más en el camino, sino un salto.

Antes de explicarlo hay que decir con más exactitud qué hay que entender por «fe religiosa». La caracterización que de ella da Kant: «aceptación de las verdades fundamentales de una religión», es evidentemente tan acertada como imprecisa. Tampoco Santo Tomás expresa lo decisivo al decir que la fe religiosa se refiere a la realidad de Dios, en la medida en que es inaccesible al conocimiento del hombre . Nunca, ya lo hemos dicho, radica lo decisivo de la fe en los contenidos que se creen. No es con contenidos o con una realidad, se encuentre donde se encuentre, con lo que tiene que habérselas primeramente quien cree, sino con alguien. Este alguien, el testigo, el fiador, es «lo principal»; todavía más, sin su testimonio, la realidad en cuestión no sería creída en absoluto. Y es justamente en esto en lo que estriba la diferencia fundamental entre la fe religiosa y cualquier otro tipo de fe: ese alguien, en virtud de cuyo testimonio acepta quien cree en sentido religioso una realidad como verdadera, es Dios mismo}. Lo que constituye la diferencia, pues, es que el contenido del testimonio y la persona del testigo son idénticos, de modo tal que apenas si puede encontrarse en algún otro caso en el mundo. Es el mismo Dios quien hace patentes al hombre las res divina non visa, o sea su propio ser y obrar, naturalmente ocultos al hombre. Y el hombre cree a Dios, que se revela a sí mismo: Cui magis de Deo quam Deo credam?, «¿a quién voy a creer, tratándose de Dios, más que a Dios?». Con estas palabras, que son de San

Ambrosio, se enlaza una distinción formulada por San Agustín en texto que se ha hecho clásico [é]. Hay que hacer una triple distinción: *Deo credere, Deum credere, in Deum credere*- «Deo *credere* quiere decir creer que es verdad lo que Dios dice...; así, creemos nosotros a un hombre, mientras que no creemos «en» un hombre. *Deum credere* significa creer que El es Dios. *In Deum credere* quiere decir: amar creyendo, dirigirse a El creyendo, depender creyendo de El, estar unido a Sus Miembros» . Tomás de Aquino, comentando este texto, acentúa la unidad de los tres aspectos, que no son tres actos distintos, sino uno y el mismo, en el que el hombre cree a Dios y en Dios. De tal índole es la estructura del acto de fe religiosa, sobre el cual tenemos que hablar ahora.

Formas de considerar la fe: filosófica, psicológica, histórica y teológica.

Hay que decir unas palabras acerca de que, en adelante, seguiremos hablando de nuestro objeto en el modo propio de la consideración filosófica; éste es un tratado filosófico**.** Esto quiere decir, en primer lugar, que se trata de algo distinto de la teología. Por teología se entiende el intento de interpretar los documentos de la tradición sagrada y de la revelación que en ella toman cuerpo; por ello, una doctrina teológica de la fe tendría, sobre todo, que presentar lo que en esos documentos se dice sobre la fe. Habría que hablar, por ejemplo, de la fe en relación con la Encarnación, la Gracia, el Bautismo, la Iglesia; o de la fe como precedente de la contemplación de Dios en el más allá, etcétera. Un tratado filosófico sobre la fe hará bien en nó hablar de tales temas.

Puede hacerse perfectamente también un estudio psicológico de la fe, como acto anímico describible empíricamente y que acostumbra producirse en un determinado nexo de motivos.

Hay también, por supuesto, la posibilidad de una consideración histórico-religiosa del fenómenos «fe». Frente a todo ello, el modo filosófico de consideración es algo totalmente distinto.

Se diferencia fundamentalmente del modo «científico», del psicólogo y del historiador porque quien filosofa no pone ante su vista el objeto de que hablamos bajo un aspecto especial, expresamente formulado, sino que interroga desde todo punto posible de consideración, colocando al objeto en el horizonte de la realidad en su conjunto e interesándose por su última y fundamental significación; pregunta por el sentido y el lugar de la «fe» en el ámbito de la realidad humana tomada en toda su amplitud. Lo que, al hacer esto, le distingue del teólogo es que la mirada de éste se dirige a los documentos de la tradición sagrada, cuya interpretación es su oficio. La mirada del filósofo, en cambio, se orienta a la realidad que le sale al encuentro en la experiencia. Pero, como según hemos dicho ya, la contempla desde todo aspecto posible, sería antifilosófico excluir del campo visual cualquier información que pueda alcanzar sobre la realidad, bien sea información procedente de las ciencias especializadas, bien información de la teología. Esto aclara a qué cosa tan exigente y ambiciosa, al mismo tiempo que difícil e impugnable, se lanza y compromete quien filosofa; casi se podría decir que es algo llamado al fracaso, si no fuera el filosofar mismo un acto de esperanza.

La fe en la Revelación

Tras lo dicho, está claro que la fe religiosa no es simplemente una especie de continuación, despliegue o ulterior desarrollo de la «fe en general». Se puede aceptar todo lo dicho hasta ahora sobre la fe y, sin embargo, encontrarse frente a un obstáculo insuperable tan pronto como se ve uno requerido a aceptar la fe religiosa como algo lleno de sentido y hasta necesario, y no digamos ante la invitación a realizarla en la propia existencia.

E obstáculo a saltar consiste, por ejemplo, en la dificultad de comprender por qué las cosas han de estar puestas para el hombre de tal forma que no le basta con aquello que le es naturalmente accesible. Por qué ha de depender el hombre de informaciones que no sólo no podría encontrar nunca por sí mismo, sino que, además, tampoco puede comprobar. Ciertamente, todo lo que se cree es algo no comprobable por el creyente, pero lo especial de la fe religiosa en la revelación reside en que el no poder comprobarla se fundamenta tanto en la naturaleza de la noticia como en la del que la recibe y, por tanto, es algo que no tiene arreglo, con lo que no se puede acabar alguna vez. La nueva de que Dios se ha hecho hombre para hacernos posible una participación en su vida no puede ser nunca confrontada por un hombre críticamente con la realidad, por genial o por santo que ese hombre sea. Es algo por principio imposible. Y, con todo, éste es sólo un elemento de lo que exige la invitación a creer en cosas tales como la Encarnación de Dios. Somos requeridos no sólo a aceptar como real y verdadera una cosa que no es comprobable en modo alguno, sino, además, se nos remite a un testigo que, de una parte, no puede llegar a un encuentro con nosotros de una forma inmediata (como puede suceder en otros casos con un compañero humano) y que, de otra, exige un asentimiento tan absoluto e incondicional como no estamos dispuestos a prestar en ningún otro caso.

Esta simple descripción de lo que acontece en el acto de la fe religiosa en la revelación pone ya claramente ante nuestros ojos el obstáculo que se nos propone aceptar. Como dice Romano Guardini, la cosa no está hoy tanto en si esta o aquella otra proposición de fe es verdadera como en el hecho de que al hombre le resulte difícil concebir cómo . «Donde el saber basta, no necesitamos de la fe»; ésta es una proposición que, en principio, suena muy plausible-

mente. La cuestión estriba, empero, en saber en qué se conoce «dónde» basta el saber y «dónde» no basta. Como es natural, nadie puede decir si algo «basta» sin pensar al mismo tiempo «a quién» debe bastar. Así pues, quien pregunta si no sería bastante para el hombre lo que es naturalmente cognoscible, sólo podrá contestar suficientemente si, al mismo tiempo, dice lo que entiende por una vida humana colmada de sentido, o sea, por una vida que no sólo corresponda a la verdadera esencia del hombre, sino también a su efectiva situación en el mundo.

La fe en Dios como un ser personal

Quien, por ejemplo, esté convencido de que el hombre vive por naturaleza en el campo de acción de una realidad absolutamente sobrehumana y de que, desde ella, se le puede hacer partícipe de indicaciones e informaciones; quien, dicho de otro modo, reconoce que un hablar de Dios dirigido a los hombres es algo que puede esperarse y con lo que hay que contar, ése ha dicho ya justamente con ello que, en el caso de que Dios deba haber hablado realmente al hombre, el propio saber natural no es «bastante» para una vida verdaderamente humana. El convencimiento de la posibilidad de la revelación incluye, por tanto, un preciso concepto de Dios y un concepto preciso de la esencia metafísica del hombre.

Es claro que la revelación es inconcebible si no se piensa a Dios como un ser personal, capaz de hablar. Ahora bien, este concepto de Dios tiene, en cuanto se le toma verdaderamente en serio y se le vive realmente, algo que choca al hombre natural. «Siempre es algo terrible —dice C. S. Lewis en su libro sobre el milagro— encontrarse con algo viviente allí donde pensábamos estar totalmente a solas. "¡Ten cuidado —gritamos—, que está vivo!..." Un Dios impersonal, ¡bien está! Un Dios subjetivo de lo verdadero, bello y bueno, detrás de nuestra frente, ¡mejor todavía! Una fuerza vital informe, que nos llena hasta rebosar y sirviéndonos de la cual podemos crear, ¡eso es lo mejor de todo! Pero: Dios mismo, vivo, que tira de la otra punta de la cuerda, que a lo mejor cae sobre nos-

otros con velocidad inaudita, el Cazador, el Rey, el Esposo, ¡eso es algo total y completamente distinto! Llega un momento en que hombres que han estado dándole vueltas chapuceramente a la religión (¡la busca de Dios por el hombre!) se echan atrás asustados: "aceptado, ¡le hemos encontrado realmente!" Todavía peor: "aceptado, ¡El nos ha encontrado!". Hay entonces algo así como un Rubicón; el uno le pasa; el otro, no. Pero si le pasa, no hay ya seguridad alguna frente al milagro, entonces se puede ya esperar absolutamente todo» [n]. A lo que sólo tengo que añadir: si Dios es pensado como un ser personal, por tanto como un Quién y no como un Qué, como Alguien que puede hablar**,** entonces no hay seguridad alguna frente a... la revelación.

No es éste el único presupuesto que ha de darse realmente si debe esperarse la fe en la revelación como un vital acabamiento o perfeccionamiento del hombre. El hombre tiene que comprenderse, además, a sí mismo como un ser que por naturaleza está abierto a Dios y al que puede llegar la palabra de Dios. No pienso ahora solamente, ni tampoco en primer lugar, en la apertura del espíritu humano a la realidad del mundo que tiene ante sus ojos, en lo que consiste lo propio y distintivo de todo ser espiritual. El espíritu puede ser exactamente definido como «receptividad para el ser». También esta aprehensión de la realidad mediante el conocimiento puede ser concebida como captación de un hablar divino, puesto que las cosas poseen «carácter de palabra», en virtud de haberse originado del logos creador de Dios [u]. No pensamos aquí en la apertura frente a esta revelación «natural» de Dios en la Creación, sino en la capacidad para captar un nuevo e inmediato hablar de Dios, el único que se llama en sentido estricto «revelación» y que supera lo ya «dicho» en la realidad natural del mundo. Además, la apertura para ello ha de ser entendida como una peculiaridad que corresponde al espíritu humano por naturaleza**;** de lo contrario, no podría concebirse la fe como algo exigible al hombre. Esa peculiar apertura corresponde al espíritu humano no en razón de su es-

puntualidad, sino de su condición de criatura. Ser criatura significa recibir permanentemente el propio ser y existir del origen creador divino y, en tal medida, el no estar nunca definitivamente terminado. A diferencia de las obras hechas por el hombre, que, en cierto momento, quedan «listas» o terminadas, las cosas creadas siguen hiendo configurables porque nunca pueden llegar a independizarse de la fuerza del Creador que les da el ser; no dejan de ser arcilla «en manos del alfarero»; por su naturaleza, en virtud de su ser de criaturas, están siempre a la espera de una nueva intervención por parte de Dios, bien acontezca ésta en la forma de esa participación vital que los teólogos llaman la «Gracia», bien en la forma de la revelación.

En cierto aspecto, es importante advertir que la apertura a una posible revelación no es por su parte algo «sobrenatural», sino que más bien pertenece a la naturaleza del espíritu humano, y ello por la misma razón por la cual el alma es por naturaleza capaz de recibir la nueva vida «sobrenatural» de la Gracia (naturaliter anima est gratiae capax[K]**).** Es importante ver esto, porque con ello queda al mismo tiempo dicho que también la propia fe en la revelación es algo, en cierto sentido, natural[l]. Creer no es sólo algo que pueda pedirse al hombre, sino que no creer, si Dios ha hablado al hombre

de una forma perceptible, sería totalmente contrario *a la* naturaleza humana. La incredulidad, en *la* medida que significa la negación *a* creer lo que Dios dice perceptiblemente, no es algo que daña simplemente un dogma por así decir «intrateológico», sino que hiere una norma que viene inmediatamente dada por *la* situación existencia! natural del hombre; la incredulidad contradice » que el hombre es por naturaleza.

Actitud crítica y actitud de respetuosa fidelidad respecto a la totalidad de la verdad

Por supuesto, una cosa es aceptar in abstracto**,** como tesis de una antropología filosófica, estos pensamiento sobre la apertura adaptada al ser del espíritu, y otra realizarla de verdad. Naturalmente, la fe en la revelación como un acto vital sólo puede esperarse si esa comprensión de sí mismo que tiene el hombre acuña y determina el estilo íntimo de la existencia, más allá del puro pensar; dicho de otro modo, si la apertura y receptividad que pertenece a la esencia del espíritu creado es «realizada» existencialmente. Para ello se exige, por supuesto, toda la energía, sin freno alguno, del corazón y, al mismo tiempo, su estar en vela y su más sismográfica sensibilidad. Pues hay infinitas y ocultas posibilidades de cerrarse en sí mismo bastante a menudo, apenas cognoscibles- Hay, por ejemplo, una falta de apertura, sin gesto alguno de repulsa o negación, que no es más que falta de atención. Piensa Gabriel Marcel que la vida de nuestro tiempo no sólo tiende a fomentar, sino casi a obligar a tal falta de atención, que hace improbable la fe [w]. El los Pensamientos de Pascal se encuentra un aforismo que da a entender lo fácilmente que, casi con buena conciencia, puede cerrarse uno a la totalidad de la realidad. «Si no hiciera que os preocupaseis por el conocimiento de la verdad, tendríais bastante verdad. Pero si os apremio a conocerla con todo el corazón entonces ya no es suficiente esa verdad» [M]. No resulta de-

masiado difícil quedarse tranquilo con lo que ya se sabe («donde basta el saber...»), pero quien se abre hasta lo más íntimo a la totalidad de la verdad, como mira el todo desde la nada, está siempre esperando, más allá de lo ya sabido, una nueva luz.

Quien se preocupa de esa manera constantemente por la verdad en su integridad quizá se vea apremiado a adoptar una cautela crítica de carácter muy especial. Y lo especial de ella consiste en que corrientemente pasa más bien por lo contrario, es decir, por ser expresión de una índole espiritual carente de crítica. Se tiene por observador crítico a aquel que no acepta por válido y verdadero más que lo que resiste del todo una comprobación exacta. Pero, ¿qué pasa con aquel otro que, ante el temor de que obrando de esa manera puede escapársele algún elemento de la totalidad de la verdad, prefiera conformarse con una seguridad algo más imperfecta, ante la posibilidad de una merma en su contacto con la realidad? ¿No puede pretender que piensa también críticamente? . De hecho, puede discutirse, cuando está en juego pura y simplemente la salvación de una vida, qué modo de actuación de un médico es «más crítico», si aquel que sólo concede valor a lo perfectamente comprobado o aquel otro que tiene en cuenta todo lo que sale al paso, aun cuando en principio sólo hable en favor de su empleo una sospecha de probabilidad. (Y, desde luego, hay que dar por sentado que si habla Dios dirigiéndose propiamente a los hombres, no puede tratarse de insignificancias; es algo de importancia vital). En cualquier caso, apenas se puede tachar de espíritu falto de crítica a aquel para quien lo principal es no pasar por alto y no excluir nada de tal verdad de importancia vital, si prefiere «no estar aguardando la demostración perfecta en que puede pensarse». «Ante el relato de una revelación divina, mostrará su cautela no persistiendo en una imperturbable «objetividad», sino abriéndose a ella, aun cuando pudiera ser testimoniada o probada más inequívocamente» . Esto es algo que la razón pensada sobre la base de una autonomía crítica sólo acepta con

dificultad; no hay que esperar que sea de otro modo. De todas formas, no debe recaer sobre esa oposición la sospecha de que se trata de orgullo. La realidad es muy compleja y con las simplificaciones no se consigue gran cosa.

Queda por considerar el hecho de que el hombre, cara a Dios que se revela a sí mismo, no está de ninguna forma en la situación de un compañero independiente y de su misma categoría, el cual seguiría en libertad para «interesarse» o no. En el caso de que, a la vista del hombre, se presente una información o una indicación con la pretensión, que hay que tomar en toda su gravedad, de ser palabra de Dios, entonces es imposible que quiera permanecer «neutral en principio». Es un punto sobre el que habla a cada momento John Henry Newman . Los hombres son muy propensos a «esperar tranquilamente», a ver si llegan a hacerle una visita en casa pruebas en favor de la realidad de la Revelación, como si estuvieran en situación de arbitro y no de menesteroso de ella. «Han decidido probar al Todopoderoso, de forma desapasionada y judicial, con toda imparcialidad y con la cabeza serena».

El error, tan funesto como frecuente, que hay en todo esto es, como dice Newman, el pensar que uno «puede acercarse a la verdad sin respeto o veneración» .

VIL EL CONCEPTO DE FE EN KARL JASPERS

Elementos de este concepto

A lo largo de toda su obra ha formulado Karl Jaspers un concepto de la fe, que, a pesar de ser en última instancia contradictorio con el aquí expuesto, tiene con él tal parentesco que resulta necesario hacer un alto para hablar brevemente de él. Tiene alguna importancia hacerlo, porque Jaspers, en este punto, parece hablar como representante de todo un tipo de contemporáneos nuestros, encentados polémicamente con el pensamiento de la tradición cristiana.

Lo **primero** que hay que decir es que Jaspers entiende evidentemente la palabra «Fe» como un nombre imprescindible, que indica con exactitud lo pensado por él. Y lo pensado es la «seguridad de la verdad, que no puedo demostrar como conocimiento científico de cosas finitas»'. Se afirma, respecto de esta fe, que une al hombre «con el fundamento del ser»: que constituye «la sustancia de *una* vida personal», «lo que llena y mueve al hombre en su funda-

mentó», «la base... de nuestro pensar» y «el origen indispensable de todo verdadero filosofar».

Si se pregunta (segundo) lo que, según la opinión de Jaspers, se cree mediante tal fe, cuáles son los contenidos que en ella son aceptados como reales y verdaderos, se obtiene por respuesta algo así: «el pensamiento de un Dios»; «que existe lo incondicionado como fundamento de la conducta» ; «el no estar cerrado en sí mismo del mundo creado» ; «el último y único refugio en Dios» ; que «el hombre puede vivir conducido por Dios»"; que «la realidad del mundo tiene un ser que desaparece entre Dios y la existencia» .

Tras haber leído con total asentimiento tales frases, quizá un poco asombrado de que se las tome como una declaración filosófica, se queda uno un poco inseguro cuando Jaspers aclara (tercero) que no deben de ningún modo «tomarse como comunicación de un contenido», pues de esa forma comienza «el error en la declaración de las proposiciones de la fe filosófica» «La fe no significa un determinado contenido, un dogma» . Jaspers parece ponerse en guardia, y tiene razón para hacerlo así, ante el peligro de una desmesurada fijación de lo que se cree en una rígida fórmula pedagógica. Lo que se cree no puede ser precisado y delimitado, descrito rotundamente en su contenido, como cualquier cosa de las que se pueden mostrar con absoluta claridad. Pero ¡cómo negar que en toda proposición de fe se expresa y comunica un contenido!...

Con todo, lo que hay de contradictorio en la concepción de Jaspers y llega hasta lo más profundo de la misma, sólo se pone de manifiesto (cuarto) cuando se plantea la pregunta decisiva para toda fe: ¿A

quién se cree propiamente? ¿Quién es el «alguien» en virtud de cuyo testimonio acepto como verdaderas esas proposiciones que «yo no puedo demostrar»? En la obra de Jaspers, no sólo no hay una respuesta clara a esta pregunta, sino que ni siquiera se discute expresamente la cuestión. Lo que hay aquí de contradictorio podría describirse diciendo que Jaspers habla con toda claridad de la «confianza sin garantía» que hace de hecho que la fe sea fe, que reconoce expresamente la necesidad de la autoridad (lo que viene a ser lo mismo que lo ya dicho): «incluso para el hombre que filosofa (tiene) que poseer la autoridad en alguna parte la imprescindible primacía», «la fe filosófica, que no se comprende a sí misma, exige en un punto determinado la autoridad incomprensible»". Mas a esto hay que oponer en seguida el «pero», que dice así: no sólo queda en total vaguedad cómo haya que pensar aquello en que toma cuerpo esa autoridad y, por tanto, a quién podría referirse esa «confianza sin garantía» [1], sino que, además, se afirma, de repente, contra lo que era de esperar y de forma terminante, que quien filosofa no debe «adherirse a autoridad alguna, ni aceptar en ninguna parte la verdad misma como doctrina, ni agradecer su salvación a revelación alguna históricamente dada» ; a un espíritu maduro, mayor de edad, no puede exigírsele nada de esto, porque ello significa «una destrucción de su libertad y de su dignidad» . Con lo que se produce una expresa negación de la fe misma.

(Por lo demás, Jaspers enumera los motivos que podrían hacerse valer para la sumisión a la autoridad, y añade que ninguno de ellos es suficiente, pues no hay ninguno que no «niegue la libertad». Se citan como tales motivos los siguientes: «El hombre es demasiado débil para depender sólo de sí mismo; la autoridad... es para él una bendición; sin el firme asidero de la autoridad, queda el hombre a

merced de su azarosa subjetividad; la conciencia de su insignificancia le invita a reconocerla mediante el sometimiento; la tradición, mantenida durante milenios, da a la autoridad una garantía de verdad» [n]. Podría discutirse si realmente «cada uno de estos motivos» contradice la libertad del hombre. Pero lo que es ciertamente indiscutible es que ninguno de ellos es lo que determina al hombre cristiano a creer, y que el único que efectivamente lo hace no niega la libertad. Ese único motivo es: que Dios ha hablado).

Si, mirando ahora hacia atrás, consideramos los elementos aislados que Jaspers trata de unir entre sí en su concepción de la «fe filosófica», resulta que al respeto que produce la seriedad e importancia de la lucha interior que viene a solventarse en ella se mezcla una cierta perplejidad. Por supuesto, tal concepción es bastante más compleja de lo que permite suponer la exposición sumaria y simplificadora que de ella hemos hecho; con todo, las estructuras fundamentales que la soportan se han hecho mediante ella más claramente visibles. Y lo que se nos muestra es como si hubiera saltado esa estructura, como si fuese un entramado roto porque sus elementos se hubieran separado explosivamente. La estricta repulsa de la fe, a la que se estima incompatible con la libertad y la dignidad del espíritu, no puede en absoluto mantenerse al lado de ese gesto, que casi parece un conjuro y con el que se trae a la memoria la necesidad de la fe (sin la fe no queda más que la «caída en lo pensado, opinado, representado, en las doctrinas, y a continuación la caída en la violencia, el caos y la ruina»)[i]. Y si bien es verdad que Jaspers acepta expresamente pensamientos que pertenecen al corpus de la revelación cristiana («filosofamos desde la religión bíblica y captamos en ella una verdad insustituible») \ es también verdad que se niega, no menos expresamente, a aceptar estas doctrinas como «Revelación», esto es, como testimonio de Dios. Parece que podrían aplicarse exactamente a Jaspers las palabras de Santo Tomás, que ya hemos citado una vez: *ea quae sunt fidei alio modo tenet quam per ¡ídem'*; tiene

a algunas de las cosas que dice la revelación cristiana por verdaderas y dignas de respeto, pero de una manera distinta a la de la fe.

Justamente por ello representa Jaspers una forma de pensar que reina en gran medida en el ámbito del viejo mundo occidental amenazado por la secularización y que, de la misma forma, está caracterizado principalmente por dos rasgos: en primer lugar, por no decidirse a abandonar sin más los contenidos de la fe religiosa, «verdad insustituible», recibida por tradición; en segundo lugar, por la incapacidad para aceptar estos contenidos en el modo de la fe en la revelación, mediante la cual se nos han hecho accesibles y nos han sido conservados.

Precaución en el uso de la palabra «incredulidad»

Todo el mundo sabe con qué rapidez, en el lenguaje corriente de los cristianos, se acostumbra echar mano de la palabra «incredulidad» para caracterizar, de una forma sumaria y desvalorizadora, las formas de manifestación del «espíritu moderno». Frente a ello, es bueno considerar que la gran teología occidental recomienda, por el contrario, una extrema precaución al utilizar este vocablo. Tiene, ante todo, que estar claro lo que hay que entender exactamente por «incredulidad» (como pecado). Es un caso nada infrecuente el de quien oye realmente la predicación de la fe y, sin embargo, no es propiamente alcanzado por ella (lo que puede muy bien radicar en el estilo interno de la predicación); el mensaje, entonces, no es percibido como algo que podría afectar realmente a él, a quien oye, y, naturalmente, no se produce la fe. Ahora bien: este fáctico no-creer no podría designarse como «incredulidad». En otro caso, puede suceder que los contenidos de la predicación de la fe sean por completo comprendidos, pero el que oye —de nuevo por razones que pueden ser de muy varia índole— no cae en la cuenta de que podría tratarse de una información más que humana, de un hablar divino, de una «revelación» en el sentido estricto de la palabra, y en consecuencia tampoco se puede hablar de una fe genuina. Tampoco ahora sería «incredulidad» el nombre adecuado para designar esta falta de fe.

Ni siquiera puede decirse que es un inorédulo aquel que se niega a entrar en la cuestión y, por ejemplo, a considerar más detalladamente la credibilidad del testimonio; posiblemente, esta negativa no puede justificarse, y puede ser muy bien una injusticia; pero no se identifica con la incredulidad[t]. Incredulidad, en sentido preciso, es sólo el acto espiritual mediante el cual alguien niega reflexivamente el asentimiento a una verdad que se ha presentado ante sus ojos con suficiente claridad como palabra de Dios .

Puede uno preguntarse si la incredulidad, en tal sentido, se produce alguna vez. A esto hay que contestar que, de hecho, lo contrario ordinariamente a la fe, más que la incredulidad decidida, parece ser aquella desatención profundamente arraigada de que ya hemos hablado. Esta falta de atención no debe ser atacada llamándola inexactamente «incredulidad», y más aún, no puede ser superada de esa manera. Un enjuiciamiento sencillo, leal y acertado presupone que se tenga en cuenta la complejidad, en este caso máxima, de los hechos. Hay que contar con ella sencillamente, advirtiendo que acaso tenga su raíz en que el hombre «puede afirmar a Dios por medio de conceptos que son parcialmente falsos» [u]. Hace poco que en la Teología francesa se ha afirmado y fundamentado nuevamente el antiguo pensamiento que afirma como absolutamente posible el «afirmar en verdad a Dios mientras al mismo tiempo se le niega en el plano de una determinada forma de conceptuar» [M].

El hombre que sabe y el mártir

También debe renovarse constantemente el pensamiento de que para el «que sabe» es naturalmente difícil, de una forma especial, el creer. Santo Tomás lo ha situado por ello al lado del mártir. Quien

ha llegado a un cierto grado de conciencia crítica no puede dispensarse de pensar acabadamente los argumentos en contra, tanto los de los «filósofos» como los de los «herejes»; tiene que hacerles frente. Justo por ello hay que comparar a quien piensa críticamente, y al mismo tiempo cree, con el mártir, el cual no abandona la verdad de la fe, a pesar de los «argumentos» de la violencia. La verdad de la fe no puede ser positivamente demostrada por ningún argumento racional; es esto precisamente lo que configura la situación del que cree. No sólo su situación externa, para la que existe por ello una antigua regla de combate que reza así: «La intención del cristiano que quiere llevar adelante una discusión sobre la fe debe orientarse no a demostrar la fe, sino a defenderla». La situación interna del que cree es en el fondo exactamente la misma. Tampoco frente a los propios argumentos racionales hay más posibilidad de resistencia que la defensa; por tanto, no el ataque, sino el mantenerse firme. Y hay que preguntar si, a lo largo de algún tiempo, no podría llegar a ser inevitable que este resistir y mantenerse firme tuviera que realizarse, como en el caso del martirio, en la forma de una indefensión silenciosa.

VIII. LA FE PRESUPONE LA REALIDAD DE LA REVELACIÓN

Dios ha hablado

Quien concibe a Dios como Alguien capaz de hablar y al hombre como un ser abierto por naturaleza a Dios, considera, justamente por ello, posible la Revelación, y quizá, no sólo posible, sino como algo que es de esperar. Sin embargo, no tiene que ser por ello de la opinión de que ha ocurrido realmente. Es claro que tener algo por posible y estimar que ha ocurrido realmente son dos cosas distintas. La fe en la Revelación sólo puede ser legitimada si Dios ha hablado realmente de una forma perceptible por el hombre. A su vez, este hecho tiene que ser cognoscible por el hombre naturalmente**;** no puede tener que creerlo también.

Discutir sobre la realidad efectiva de una revelación divina con alguien que impugna su posibilidad, en razón de la idea que tiene de Dios y del hombre, es perder lisa y llanamente el tiempo. Ahora bien: también aquel que considera algo de esperar un hablar de Dios inmediatamente dirigido al hombre tiene que contestar a la pregunta de en qué forma podría acontecer, en general, semejante comunicación divina y por qué podría distinguírsela y conocérsela.

Experiencia de la «ausencia» y el «silencio» de Dios

Más aún, para que se produzca la fe como acto humano hay que saltar también un obstáculo que da mucho que hacer justamente al hombre de nuestro tiempo. No se trata de algo de que «tenga la culpa» el hombre de nuestros días, es decir, de una dificultad petulantemente provocada por él mismo; se trata, más bien, de algo que va inevitablemente unido al cambio de la imagen del mundo de la naturaleza y a las dimensiones de éste, cambio que sólo quiere que nuestro conocimiento de la realidad creada se ha corregido y enriquecido notablemente con respecto a las representaciones antiguas y medievales. *Vox facía est de cáelo*: para Dante y sus contemporáneos esto era algo intuitivamente imaginable, en un acto que podía llevarse a cabo sin discusión. Tal incuestionabilidad no le es permitida ya al contemporáneo de Einstein, después de que hasta la realidad material del mundo se ha ido haciendo cada vez menos intuitiva. «No podemos sentir la presencia de Dios en nuestro mundo con tanta ingenuidad como lo hicieron épocas anteriores» De otra parte, hay que confesar, nos guste o no, que la teología contemporánea ha preparado pocas ayudas de orden conceptual para superar esa dificultad, surgida legítimamente.

Karl Rahner ha denominado «auténtica experiencia de la más profunda existencia» a aquella que toma la palabra en la «consternación por el silencio de Dios» y en la «ausencia de Dios en el mundo»; experiencia «que cree tener que interpretarse teóricamente a sí misma como ateísmo», cuando «en el fondo no es más que la experiencia de que Dios no pertenece a la imagen del mundo». La metafísica cristiana ha sabido esto de siempre, «pero... lo ha vivido demasiado poco», y «el vulgar hablar y pensar del Cristianismo todavía no se ha hecho cargo» de la parte de verdad que hay en ese «ateísmo preocu-

pado»*;* la tarea que se impone es «aceptar» esa experiencia y *no* «reprimirla con la apologética precipitada y barata de una 'fe en Dios' antropomorfa» .

Posibilidad de representarse el hecho de la Revelación

Todo lo dicho aclara la dificultad, que se hace cada vez más aguda, de representarse como un acontecimiento concreto realizable aquí y ahora un hablar de Dios captable por el hombre e inmediatamente dirigido a él, es decir, una revelación en sentido estricto. A esta dificultad, sin embargo, va ligada una posibilidad afortunada en cuanto se hace presente la necesidad de abandonar representaciones evidentemente inadecuadas.

Tomás de Aquino ha descrito el hecho de la Revelación de una manera que me parece capaz de sobrevivir al cambio de las imágenes del mundo. En cualquier caso, su formulación no es algo «medieval»; sobre todo, está totalmente libre de la imagen de Dios como un ser que habita «pared por medio» de nosotros. La Revelación no es otra cosa —así se dice en la *Suma contra los gentiles*— que la comunicación de una luz interior e inteligible mediante la cual el conocimiento humano se pone en condiciones de percibir algo que no puede alcanzar en virtud de su propia luz.

La imagen nada deja que desear en punto a inmediata claridad. Sin embargo, hace que comprendamos en seguida que el primer instante de ese proceso de comunicación queda sustraído a todo intento de representación intuitiva. En ese instante es en el que sucede lo peculiar de la revelación: el centelleo relampagueante, que llamamos «inspiración»; el momento del choque de la piedra coa la superficie aún tranquila de las aguas, que en seguida acogerán en ellas este «caer en» y lo transmitirán interminablemente. Lo más íntimo

del hecho de la revelación es el propio acto divino de comunicación, el cual queda necesariamente sustraído a todo intento de penetración por parte del conocimiento humano, para el que es inaccesible; mucho más aún, naturalmente, para la representación intuitiva. La «comunicación» no está ya completa cuando algo ha sido dicho, sino que lo dicho tiene que ser oído y aceptado por aquel a quien está destinado. Sólo entonces se ha efectuado realmente la comunicación. Ahora bien: la luz, en cuya comunicación consiste la esencia de la revelación, está destinada «al» hombre, y «el» hombre son todos los hombres. Esa transmisión a «todos» de la luz divina, que se pone en marcha a partir de los primeros, «inspirados», que la recibieron; ese acabamiento progresivo del hecho de la revelación sí parece poder representarse adecuadamente en una cierta medida. Ante todo, se puede hacer comprensible hasta qué punto esa estructura —irradiación desde un punto fontal individual— corresponde a la forma constitutiva histórica de toda clase de vida espiritual.

Siempre que la humanidad se apropia verdades nuevas, hasta entonces desconocidas, lo que acontece es que a un individuo, genial o afortunado, se le pone ante la vista un nuevo aspecto de la realidad o una parte de la misma hasta entonces no descubierta; entonces, ese conocimiento fresco, recién ganado, es transmitido a otros: por comunicación, publicación, enseñanza, tradición. Siempre se produce también una clara gradación en cuanto a la mayor o menor cercanía al primer hallazgo original. Sólo muy pocos son capaces de pensar cumplida y acabadamente la «teoría unitaria del campo» de Einstein; un círculo ya mayor comprende las descripciones, más o menos precisas, de segunda mano, mientras que el «gran público» sólo tiene muy vagas ideas de lo que propiamente significa, sin que esto quiera decir, por supuesto, que no pueda participar de modo totalmente legítimo en la verdad del primer descubridor.

No es, por tanto, asombroso que nos encontremos la misma disposición y estructura siempre que una «tradición sagrada» pretende conservar y ofrecer una «información bajada de fuente divina», como dice Platón; por el contrario, era de esperar. Lo últimamente dicho

tiene su correspondencia, que ha de ser bien meditada, en el ámbito de la fe en la Revelación. Aunque la mayor o menor cercanía al origen no se mida sólo, y tampoco en primer lugar, por el grado de capacidad intelectual, es indudable que existe aquí algo así como «los muchos» (la masa), que sólo limitadamente, en la medida que llega a ellos, «realizan» lo transmitido, pero que —y esto es lo que hay que meditar bien— pueden tener una verdadera participación en la verdad de la palabra divina, tal como ha sido manifestada al primero que la recibió por inspiración. La fe, que se llama en el lenguaje de la Escuela fides implícita**,** es algo conocido y practicado en todas partes. Cierto que en Teología ha llegado a ser un concepto objeto de polémica; de él al término despectivo «fe de carbonero» hay poco camino. A este respecto hay que pensar que el tan denostado carbonero, aquel a quien un doctor preguntó en el puente de Praga qué creía y contestó: creo lo que la Iglesia cree, no dijo con ello, me parece a mí, algo absurdo y despreciable, sino al revés, algo singularmente sensato, acertado y exacto; algo, por lo demás, que nos resulta obvio generalmente. Si a mí me preguntaran por la constitución del cosmos o por la estructura de la materia, contestaría remitiéndome a la física moderna, de cuyos íesultados sólo poseo un vago conocimiento, pero en la que participo verdaderamente, de un modo quizá difícil de precisar, en la medida en que me adhiero a hombres como Planck, Bohr, De Broglie, Heisenberg. Exactamente así puede suceder, mediante la fides implícita**,** que también el más sencillo, el más alejado, el sólo a medias informado «pertenezca a», participe en la verdad revelada, en virtud de la unión creyente con el que sabe de primera mano, lo que quiere decir ahora no sólo con el primero que ha recibido la palabra diyina, sino con su autor mismo. En cualquier caso, los grandes maestros de la Cristiandad no han vacilado al considerar muy amplia la unidad de los verdaderamente creyentes y en decir, por ejemplo: todo aquel que antes, o fuera, del Cristianismo acepta como saber garantizado por

tradición sagrada que Dios, de un modo que a El le place, será un Salvador del hombre, cree implícitamente en Cristo-

Condiciones para la aceptación de la efectividad de la Revelación. Figuras representativas: San Agustín, Pascal, Newman

De esa forma quizá pudiese ser representado en concreto el proceso de la Revelación, el efectivo ser alcanzado por la palabra divina del hombre histórico. Con ello no se ha decidido aún la cuestión, mucho más difícil, de cómo y mediante qué puede acreditarse la pretensión de ser una revelación divina, no tanto ante el primero que la recibe, de quien debe suponerse que se halla en una situación incomparable con otra, sino más bien ante todos los otros que por su mediación llegan a conocer el mensaje a él entregado. En una palabra: la cuestión es saber en qué se conoce si aquello que se nos presenta con la pretensión de ser una revelación es efectivamente de origen divino. Si no es posible contestar en seguida y con los medios de una argumentación racional, entonces la fe, como un tener por cierta la palabra de Dios, no sólo no puede ser esperada, sino que tampoco puede ser justificada.

Naturalmente, no es éste el lugar ni siquiera de intentar una respuesta detallada. Pero sí se puede muy bien hablar de algunas condiciones que tienen que cumplirse para que tal intento no sea desde su comienzo una empresa sin esperanza de éxito. Por ejemplo, hay que suponer (primero) que la consideración de los argumentos, por así decir, clásicos (milagro, profecía, autenticidad de los relatos bíblicos, «Iglesia» como fenómeno histórico, etc.) no conducirá absolutamente a nada si dicha consideración no se realiza sobre el fundamento de una intuición vitalmente cumplida de que la Revelación en general es, y por qué lo es, posible y esperable, es decir,- si no va precedida de la meditación sobre la situación metafísica del hombre como criatura. Como no se trata de captar hechos de naturaleza, sino de esclarecer una realidad existencial fundamental y *muy*

especial, por eso (segundo) se exige del cognoscente una falta de prejuicios, una naturalidad que alcance hasta el fondo del alma, una apertura y una atención que deja muy detrás de sí lo que designamos por «objetividad científica» y que no sólo no es algo que se comprenda por sí mismo, sino que de forma natural está permanentemente amenazada por los «intereses» de la más diversa índole propios de sujeto preocupado por su soberanía. Es algo punto menos que excluido **(tercero)** el que la cuestión de que estamos hablando pueda ser decidida con los medios de conocimiento del individuo aislado; evidentemente, se trata más bien de una tarea que no puede ser dominada sino solidariamente, para la que tienen que ser utilizadas y puestas a su servicio todas las formas y hallazgos logrados con el esfuerzo del conocimiento humano en todos sus campos de trabajo.

Esto no excluye el que, junto a los argumentos «objetivos», haya innumerables posibilidades de convencimiento, que poseen importancia únicamente para un determinado individuo, mientras que a otros no le dicen nada. En toda fe la persona del testigo es «lo esencial», y la captación de una persona tiene su modo especial de realizarse, como también la decisión de fe tiene siempre su lugar propio en la historia personal del creyente mismo. Puede acontecer así que a uno le llegue la certeza de que «la plenitud» ha de ser el signo de la revelación divina mientras contempla la catedral de Rouen , mientras que otro —como Simone Weil nos cuenta de sí misma "— acepta la verdad de Cristo cuando ve, emocionada, resplandecer la cercanía de Dios en la cara de un joven comulgante. ¿Quién juzgará lo que hay respecto a la legitimidad de tales «argumentos»? Desde luego, hay también figuras representativas que, como San Agustín o Pascal, han recorrido un camino personal, pero representativo para toda una generación, para un siglo entero, para sus parientes espirituales de todos los tiempos y lugares. A estas figuras me parece que pertenece, sobre todo, John Henry Newman,

quien, como escritor y con un sentido autocrítico muy dispierto, totalmente «moderno», ha registrado todos los pasos de su propio proceso de convencimiento, un proceso, por lo demás, cuyo comienzo lo forma una curiosa oración, en la que se unía entonces a sus amigos el joven profesor de Oxford, a saber: que en caso de que hubiera de llegar al resultado de que la verdad está en la Iglesia Católica quisiera Dios mejor dejarle morir que tener que sacar las consecuencias de tan terrible intuición [u].

IX. ¿ES «BUENO» CREER?

Lo que significa para el bien del hombre la fe en la Revelación

¿Es bueno para el hombre creer? ¿Quedaría inutilizada y baldía una posibilidad esencial de su existencia si quisiera negarse a creer?

Referida la pregunta a la relación de los hombres unos con otros, apenas si se deja contestar claramente con un sí o un nc. Una comunidad en la que los hombres no pudieran atreverse a hablar sin recelos ni a confiar ordinariamente en otro y creerle sería, sin duda, algo inhumano. Se desperdiciaría una maravillosa posibilidad, ofrecida al hombre en la comunicación: la posibilidad genuinamente humana de participar, oyéndole, en lo que otro posee de la realidad; un mortal silencio convertiría en un páramo la vida en común. El que pueda producirse algo semejante, «dentro del ruidoso tiempo... un enmudecimiento ilimitado»[1], no es, como sabe cualquiera, una representación totalmente irreal. Pero justamente ella nos dice que creer al humano compañero no es algo que tenga verdadero sentido en cualesquiera condiciones. Sólo es «bueno» en la medida en que su habla abre, efectivamente, a quien le cree una nueva parcela.de la realidad, que de otra forma le sería inaccesible.

Parece, por tanto, que no hay que decir una palabra más para dejar en claro que tales limitaciones carecen de objeto en el caso de la fe religiosa, y que difícilmente podría el hombre hacer algo que fuese tan lleno de sentido y tan bueno como «unirse con el saber de Dios» mediante la fe. Es algo totalmente acertado. De todas formas, sólo se nos presentará a la vista en toda su amplitud este pensamiento aparentemente obvio si pensamos no sólo en el hecho de la revelación, sino también en su contenido.

¿Cuál es este contenido? ¿De qué nos hablan las palabras divinas? A esto sólo puede contestarse en la medida en que se tenga ante la mirada la figura histórica de la fe en la Revelación, y la única que en el campo de nuestra actual civilización europeo-mundial puede alzarse con tal pretensión es el Cristianismo. Así pues, ¿cual es el objeto de la Revelación divina acontecida con Cristo? Naturalmente, sólo el teólogo puede decirlo. Se me trasluce, empero, que no es ya teología el tomar conocimiento de su información.

Según esta información de la teología, lo propiamente creído en la fe cristiana puede expresarse en dos palabras, que son: «Trinidad» y «Encarnación». Es el Doctor Común de la Cristiandad quien dice que todo el contenido de verdad de la fe cristiana es posible referirlo a la doctrina del Dios Trino y Uno y a la de la participación del hombre en la vida de Dios, ejemplarmente realizada en Cristo.

(El que venga de fuera, que piensa encontrarse con una multiplicidad difícilmente abarcable de doctrinas y nociones, se preguntará qué hay que hacer con todo lo otro y complicado, con los Sacramentos y los Sacramentales, con el infierno y el purgatorio, con el culto a la Virgen, el culto de los santos, las visiones, las «apariciones», etc. Por lo que respecta a las dos cosas nombradas en último lugar, que de hecho pueden en ocasiones impedir la vista de lo esencial, hay que decir claramente que no pertenecen a aquello que se

nos presenta con la exigencia de ser creído en virtud del testimonio de Dios. Incluso el «reconocimiento» por parte de la Iglesia de determinadas apariciones sólo quiere decir lo siguiente: primero, que no hay nada en tales fenómenos que choque con la fe o con el orden debido de vida; segundo, que hay indicios suficientes para que puedan ser tenidas por verdaderas y legítimas *fide humana*, en virtud de un testimonio humano; y tercero, que, en consecuencia, no es justo limitarse a despreciarlas sin más. Todo lo demás —la doctrina de los sacramentos, de la Madre de Dios, de las postrimerías— se puede realmente reducir a las dos realidades fundamentales indicadas por Santo Tomás; aunque, por supuesto, sólo a quien ya cree le puede resultar esto totalmente claro).

Ahora bien, en este contenido, unitario en el fondo, de la revelación divina, se da la circunstancia de que la realidad que se expresa es, de un modo especial, una sola cosa con el acto de expresar y también con la persona que lo expresa. En un anterior capítulo de este libro se ha dicho que algo así apenas si puede encontrarse en otra parte en el mundo. Ese «apenas» debía dejar sitio libre para la que presumiblemente es la única excepción, para el caso, a saber, de que un ser humano, dirigiéndose a otro, le diga: te amo. Tampoco esta afirmación tiene primariamente el sentido de llevar al conocimiento de otro una realidad objetiva, separable de quien habla; se trata, más bien, de un testimonio de sí mismo, y la realidad testimoniada se realiza justamente en esto y únicamente en esto: en ser expresada de tal manera. Correspondientemente, tampoco el amado puede hacer suya la amorosa donación del otro más que en cuanto, oyendo lo que se le dice, lo introduce en sí mismo. Naturalmente, ese ser querido por otro puede llegar simplemente hasta él, como llega también a un niño pequeño; pero «llegar verdaderamente a saberlo», experimentarlo de una forma viva, sólo le es posible si percibe y «cree» el amor del otro en su testimonio hablado; únicamente así le es dado en suerte ese amor y se le hace en verdad presente.

La f e como participación en la realidad divina

En un plano más elevado, vale exactamente lo mismo para la revelación divina. En tanto que Dios habla al hombre, no le hace conocer estados objetivos de cosas, sino que le abre y manifiesta su propio ser. El hecho que constituye el contenido esencial de las palabras de la revelación, es decir, que al hombre le está reservada y ofrecida, incluso que ya está realizada, una participación en la vida divina, ese hecho no posee su verdadera realidad más que en esto: en que es expresado por Dios; a través de eso, de que Dios lo revela, es real y efectivamente. No es que la «Encarnación», por de pronto y de todos modos, existiese como un hecho y la revelación diese después cuenta de él. Sino que el hacerse Dios hombre y la revelación de Cristo son una y la misma realidad. De nuevo, corresponde a eso, por parte del que cree, que en tanto que acepta como verdadero el mensaje de Dios que se revela a sí mismo, acontece para él y le es dada la participación en la vida divina, que es manifestada en esa misma revelación. No hay, prescindiendo de la fe, ninguna otra forma de participación en la vida divina. La palabra «participación» vuelve a cobrar aquí su originaria significación. La revelación divina no consiste en un dar a conocer un relato sobre la realidad, sino en una «participación» en la realidad misma, participación, por supuesto, que sólo alcanza a aquel que cree.

Sólo de esta forma se nos ha hecho posible contestar a la pregunta de si creer es «bueno» para el hombre. La respuesta tendrá que decir así: si Dios ha hablado efectivamente, creer no es solamente bueno; es que en la fe llega a su realización aquello en que consiste el ser bueno y la perfección o acabamiento del hombre. Abriéndose a la verdad como oyente que confía, gana su parte no sólo en el «saber» de Dios, que es el fiador de esa palabra, sino también en su propia vida.

ESPERANZA

«Aun cuando me diera la muerte,
esperaré en El».

(Iob ,).

I. ACERCA DEL CONCEPTO DE «STATUS VIATORIS»

Cuando se habla del hombre como «peregrino en la tierra», del «peregrinaje» de la vida terrena, una especie de unción melodramática suele desvirtuar no sólo la seriedad y virilidad de esta expresión, sino también su fuerza como imperativo. Esas palabras no son ya el claro espejo de la realidad que deben en primer término reflejar. Su sentido originario queda encubierto por diversas resonancias de carácter estético e irresponsable; casi le oculta un velo de alusiones secundarias perturbadoras, cuyo falso sentimentalismo priva al hombre de hoy, y ante todo a la joven generación y quizá precisamente a los mejores de ella, del placer de encontrarse con la realidad última a que se alude en aquellas palabras.

Sin embargo, dicha expresión pertenece a los fundamentos de la humana existencia cristiana, pues el concepto de status viatoris es uno de los conceptos fundamentales de toda teoría cristiana de la vida.

Viator quiere decir el que está en camino, y status viatoris, el estado del ser que está en camino. El concepto opuesto correspondiente es el status comprehensoris. Quien ha captado, logrado, alcanzado, no es ya viator, sino comprehensor; la Teología ha tomado

esta palabra de una carta de San Pablo: «Hermanos, yo no creo haber logrado (comprehendisse) aún el fin» (Epístola a los Filipenses, ,). Estar en camino, ser viator, quiere decir caminar hacia la felicidad; haber alcanzado, ser comprehensor, quiere decir poseer la felicidadCon la palabra felicidad, sin embargo, se entiende ante todo la plenitud objetiva en el orden del ser, y sólo en segundo lugar la respuesta subjetiva a esta plenitud. Y dicha plenitud es la visión beatífica de Dios.

Los conceptos status viatoris y status comprehensoris caracterizan de forma absoluta los modos de ser primarios de toda criatura, ante todo los del hombre. Más o menos expresamente, casi todas las tesis teológicas relativas al hombre (y al ángel) están referidas a uno de estos conceptos; y es sorprendente cómo muchos conceptos fundamentales de la teología tienen un doble sentido según sean en orden al estado del ser que está en camino o al de la posesión alcanzada.

Es casi imposible una afirmación que cale más profundamente en la zona más íntima de la existencia creada que la de que el hombre hasta su muerte está in statu viatoris, en el estado de un ser en camino.

La explicación que de esta tesis da la piedad popular —que el alma humana después de esta vida terrena sin reposo logra el descanso de la patria celestial—, a pesar de ser superior en grado sumo a la desesperación racionalista del hombre humano, sin embargo, sólo es la fórmula abreviada, plástica y expresiva, de un comportamiento metafísico que transparenta únicamente de un modo imperfecto el pensamiento popular y cuya iluminación puede llevar al espíritu humano al más profundo conocimiento de su propia existencia.

El estado del ser en camino no es, en su sentido más inmediato y externo, una determinación local. Este estado expresa más bien la constitución más íntima del ser de la criatura. Es el intrínseco y entitativo «aún no» de la criatura.

El «aún no» del status viatoris incluye en sí dos aspectos, uno negativo y otro positivo: el no ser plenitud y el ser encaminamiento hacia la plenitud.

Lo que ante todo constituye y fundamenta el lado negativo del status viatoris es la proximidad, en el orden de la existencia, de la criatura a la nada. Esta relación de la criatura con la nada radica en el hecho primario de que todo lo creado se crea de la nada.

Este hecho se manifiesta en el reverso de la libertad humana, en la posibilidad de pecar; pues los pecados no son más que un viraje hacia la nada: «No se puede sustraer, de un modo natural, la criatura dotada de razón a la posibilidad de pecar; pues, por el mismo hecho de que procede de la nada, su poder se puede dirigir hacia el no ser» . La supresión del status viatoris y el ingreso en el status comprehensoris significa que este poder de la criatura de dirigirse libremente hacia la nada queda impedido (ligatur) por la unión sobrenatural con el ser absoluto. La libertad de pecar se convierte en la libertad, de orden superior, de no poder pecar.

La parte positiva que encierra el concepto del ser en camino, el intrínseco encaminamiento del ser de la criatura hacia la plenitud, se revela ante todo en su virtud que tiene el hombre de fundamentar con su propia acción una especie de justa «aspiración» a un término feliz de su camino. Esta virtud no es más que la posibilidad de la actuación «meritoria», que tiene, pues, el carácter de un auténtico «paso». (Con esto no se toca la cuestión de que la actuación «meritoria» presupone algo que no se puede merecer»). El status comprehensoris satisface la «aspiración» de los «méritos» y aquella posibilidad de acción meritoria desaparece como tal, así como la libertad para pecar.

En el tránsito del estado del ser en camino al status comprehensoris queda, pues, superado el status viatoris en su aspecto negativo y en su aspecto positivo: la posibilidad del viraje hacia la nada queda superada por la fijación definitiva del ser, y la aspiración y el encaminamiento hacia la plenitud, por esta misma.

El status viatoris termina en el instante en que la revocabilidad limita con la irrevocabilidad. Este instante consagra no sólo la pie-

nitud, sino también la no plenitud. También la decisión en favor de la nada es en ese momento definitiva. Queda superado el estado del ser en camino, tanto en uno como en otro caso; también «Satán perdió en un instante por su pecado el status viatoris».

La condenación es la irrevocable fijación de la voluntad en la nada; la confirmatio in bono es, como el status comprehensoris, el «afianzamiento» de la voluntad en el Ser Supremo. En la condenación, el aspecto positivo del status viatoris, el encaminamiento hacia la plenitud, queda definitivamente suprimido y destruido; y el aspecto negativo se convierte, aislado, en una magnitud absoluta. El intrínseco «aún no» del ser de la criatura se convierte simplemente en un intrínseco y entitativo «no».

El «camino» del hombre conduce a la muerte. Desde que el hombre, al comienzo de su historia, quedó por el pecado bajo la ley de la muerte, su vida se convirtió en un incipiente morir. El «camino» del hombre lleva a la muerte como fin suyo, pero no como su sentido. El sentido del status viatoris es el status comprehensoris. Para el hombre, pues, el status viatoris dura tanto como su existencia corporal; el status viatoris termina con su existencia corporal. Por eso el «camino» del hombre es la «temporalidad» misma. Así pues, sólo hay tiempo cuando se considera lo perecedero del hombre. La unión del espíritu con el cuerpo funda su unión con el tiempo; el espíritu en sí, y el del hombre también, está «por encima del tiempo». En la muerte, puesto que el hombre pierde el status viatoris, se sale también del tiempo. Lo cual no quiere decir que ingrese en el ámbito de la eternidad propia de Dios .

La «filosofía existencial» actual, que considera la existencia humana, como «ser para la muerte», exclusivamente en su temporalidad, tiene completa razón en la medida en que se opone a una teoría idealista del hombre en la que el status viatoris aparece revestido, en oposición a su ser mismo, de una semejanza divina intem-

poral. Pero en la medida en que esta «filosofía existencial» concibe la existencia del hombre como esencialmente y «en la raíz de su ser temporal» (Heidegger), no se da cuenta de la verdadera índole de su objeto. La existencia humana es temporal sólo como status viatoris. Quien intenta, pues, concebir la temporalidad, sin restricción alguna, como la nota esencial absolutamente necesaria de la existencia humana, no solamente no ve el «allende» del tiempo, sino tampoco el sentido de la existencia misma intratemporal. El idealismo yerra en el conocimiento de la esencia de la existencia humana porque «se deja» el status viatoris, y a la «filosofía existencial» le ocurre lo propio, porque niega el carácter de «camino» que tiene el status viatoris, su encaminamiento hacia la plenitud allende del tiempo, y en rigor, por tanto, el status viatoris mismo.

También los ángeles, los santos y los caídos fueron, en sentido estricto, viatores, estuvieron «en camino». Pero su camino no era la «temporalidad» (lo cual no quiere decir que participen de la eternidad de Dios). Para el ángel era el status viatoris un instante único —«instante» quiere decir ya tiempo; no podemos pensar sino de una forma temporal—, un instante de la posibilidad de una decisión espiritual hacia Dios o contra El. Desde el primer momento de su existencia el ángel estaba «al final de su camino» ; el margen de un único acto intemporal de decisión le separaba de su fin. Este acto suprimió en el ángel el status viatoris.

Dice Santo Tomás que Dios ha fijado al hombre un «camino más largo» que el del ángel, porque el hombre, en la jerarquía de las naturalezas, está más alejado de Dios propter maiorem distantiam a Deo secundum ordinem naturarum .

El concepto de status viatoris describe en un especial sentido la estructura interna del hombre como criatura.

La condición del hombre de ser criatura se revela particularmente en la profunda diferencia entitativa frente a Dios, que se expresa con

el principio de la «analogía del ser». Esta diferencia está ante todo en el hecho de que Dios es el ser sin más, en cuya plenitud entitativa la esencia y la existencia son una misma cosa; mientras que el hombre ya no «es» su esencia, sino que «se hace». Este carácter que tiene lo creado resalta de un modo especialmente claro en el concepto de status viatoris; en el «aún no» del ser en camino se ve como en un espejo de aumento la distensión del «ser» creado «que se hace» (Przywara), entre los límites del ser y de la nada.

Ser criatura quiere decir «estar sosteniéndose dentro de la nada» (Heidegger); pero, además, ser criatura significa estar fundamentándose en el ser absoluto y estar orientándose fácilmente hacia el ser: hacia el ser propio y hacia el ser divino al mismo tiempo Y se tiene razón al decir que «los seres creados podrían, puesto que proceden de la nada, volver a ella de nuevo, si Dios quisiera» . Sin embargo, Dios «ha creado todo para que exista» (Libro de la Sabiduría, ,). Entre las innumerables objeciones que Santo Tomás se hace a sí mismo en sus cuestiones, se encuentra una frase que literalmente podría hallarse en los libros de la nihilista «filosofía existencial» de nuestro tiempo: proprius motus naturae ex nihilo existentis est ut in nihilum tendat, el movimiento propio de un ser que procede de la nada se dirige a la nada . Y a continuación el Doctor Universal de la Iglesia da la siguiente respuesta: la dirección hacia la nada no es el movimiento propio del ser natural, el cual siempre se dirige al bien (bien, sin embargo, quiere decir ente), sino que la dirección hacia la nada se presenta precisamente por la falta de aquel movimiento propio [M]. A pesar de todas las posibilidades de abismarse en la nada, la dirección del «camino» apunta al ser, tanto que incluso la decisión por la nada, para ser posible, ha de tener la máscara de una decisión por el ser.

La distensión que la existencia creada mantiene entre el ser y la nada no se puede entender nunca como si la referencia a la

nada estuviese simplemente yuxtapuesta en el mismo plano a la referencia al ser o superpuesta o antepuesta. El «camino» del homo viator, del «hombre en camino», no es un desorientado ir y venir entre el ser y la nada: lleva al ser y se aparta de la nada, lleva a la realización y no al aniquilamiento, aunque la realización «aún no» se cumple y el abismarse en la nada «aún no» es imposible.

Para el hombre, que en status viatoris experimenta ser esencialmente criatura, el «ser que aún no es» de su propio existir, sólo hay una respuesta a esa experiencia. La respuesta no puede ser la desesperación, pues el sentido de la existencia creada no es la nada, sino el ser, es decir, la verdad.

La contestación no puede ser tampoco la descansada seguridad de poseer, pues entonces el «ser que se hace» de la criatura bordea peligrosamente la nada. Ambas, la desesperación y la seguridad de la posesión, contradicen la verdad de los hechos reales. La única respuesta que corresponde a la situación real de la existencia humana es la esperanza. La virtud de la esperanza es la virtud primaria correspondiente al status viatoris; es la auténtica virtud del «aún no».

En la virtud de la esperanza se entiende y afirma el hombre ante todo como ser creado, como criatura de Dios.

II. LA ESPERANZA COMO VIRTUD

Un filósofo nunca podría pensar en explicar la esperanza como una virtud si no fuese al mismo tiempo un teólogo cristiano. Pues la esperanza o es una virtud teologal o no es en absoluto virtud. Es virtud sólo por aquello por lo que es virtud teologal

La virtud no es la mansa «moderación» y «probidad» del burgués, sino la culminación del ser de la persona humana. La virtud es ultimum potentiae, lo más de aquello que un hombre puede ser; es la plenitud del poder ser humano. La virtud es la perfección del hombre en un hacer mediante el cual realiza su felicidad. Virtud significa el imperturbable encaminamiento del hombre hacia la verdadera realización de su ser, es decir, hacia el bien.

La virtud teologal expresa una culminación entitativa que sobrepasa en absoluto lo que el hombre por sí mismo «puede ser». La virtud teologal es el imperturbable encaminamiento hacia una plenitud y una felicidad que no se le «deben» a la naturaleza del hombre. La virtud teologal es el máximo de un poder ser sobrenatural; el cual

se funda en la participación sobrenatural en el ser divino que le cabe en suerte al hombre por Cristo (Segunda Epístola de San Pedro, ,).

Así pues, aquel imperturbable estar orientado el hombre hacia la plenitud que llamamos virtud «teologal», primero: tiene su origen en el propio ser divino del hombre, en la gracia. Segundo: tiene como objeto, de un modo inmediato, la felicidad sobrenatural en Dios, conocido en forma sobrenatural. Y, finalmente, sólo sabemos de la existencia, del origen y del objeto de esta virtud teologal por la revelación divina.

La afirmación de que la esperanza es virtud sólo como virtud teologal quiere decir también lo siguiente: la esperanza es una imperturbable dirección hacia la plenitud de ser, es decir, hacia el bien, sólo y cuando se origine de la realidad de la gracia en el hombre y se dirija a la felicidad sobrenatural en Dios.

La justicia, por ejemplo, es, incluso fuera del orden sobrenatural, una verdadera virtud, una clara orientación hacia el bien. Si la justicia cesa de dirigirse hacia el bien, cesa de ser justicia. La esperanza, sin embargo, se puede dirigir —en el orden natural— a un mal objetivo, sin que por eso deje de ser realmente esperanza. A la esperanza natural le falta lo que pertenece al concepto de virtud: quod, ita sit principium actus boni, quod nullo modo mali, que se dirija de tal modo hacia el bien que no pueda en modo alguno volverse hacia el mal.

Esta firmeza en la dirección hacia el bien le sobreviene a la esperanza, esto es claro, sólo cuando es obra de Dios y se dirige hacia El, es decir, cuando es virtud teologal.

La esperanza es, como el amor, una de las más simples y primarias actitudes del viviente. Por la esperanza, el hombre, «con el corazón inquieto», se esfuerza en confiada espera para alcanzar el bonum arduum juturum hacia el penoso «aún no» de la plenitud, tanto natural como sobrenatural.

El intento de alcanzar, propio de la esperanza como impulso espiritual del hombre natural, no tiene, como ya se ha dicho, de por sí la seguridad de encaminarse al verdadero bien, la cual entra en la definición de la virtud. Sin embargo, este natural ademán de alcanzar está ordenado esencialmente —como materia informable y ya dispuesta— a recibir la impronta normativa de la virtud y de este lograr mayor ventaja en la orientación hacia el bien.

La actitud de esperar del espíritu sensible, que se esfuerza hacia el «aún no» de la plenitud natural del hombre, está en correspondencia como «materia» sobre todo con dos virtudes: la magnanimidad (ntagnanimitas) y la humildad.

El ímpetu auténtico de la esperanza natural desemboca, después recibir su forma, en la virtud de la magnanimidad. La humildad es la barrera protectora y la canalización de esta desembocadura.

La magnanimidad, una virtud que ha sido muy olvidada, es la tensión del ánimo hacia las grandes cosas, extenso animi ad magna. Tiene magnanimidad el que se exige lo grande y se dignifica con ello. Estaa virtud tiene su raíz en la confianza intrépida en las altas posibilidades que la naturaleza humana, «admirablemente instituida y más admirablemente restaurada» (Misal Romano) por Dios, encierra dentro de sí.

Así pues, la magnanimidad se apodera del impulso de la esperan?a natural y lo conforma con arreglo a la realidad del ser humano. La grandeza de ánimo es, como dice Santo Tomás siguiendo a Aristóteles, «el ornato de todas las virtudes» , pues en el terreno de lo ético se decide siempre por la más grande posibilidad del poder ser, y es hermoso pensar que de este modo todas las grandes virtudes son llevadas por una corriente que ha tomado sobre sí y ha conservado la resuelta inquietud de nuestra esperanza natural.

La humildad, que sólo de un modo aparente se contrapone a la

grandeza de ánimo , es una virtud, no precisamente olvidada, sino mal interpretada y mal entendida de muchas formas. La humildad no solamente no es una actitud externa —para anticiparnos al error más burdo—, sino que no depende de ninguna actitud exterior. La humildad reside en una interior decisión de la voluntad Y, en segundo lugar, no es primeramente un modo de relacionarse entre sí los hombres, sino la actitud del hombre ante la faz de Dios [u]. La humildad es saber que hay una distancia inefable entre el Creador y la criatura, reconocerlo y admitirlo. Pues es, como dice Gertrudis von Le Fort en un sentido muy preciso, «la dignidad propia del hombre ante Dios». Y la dignidad del hombre como ser dotado de espíritu está, ni más ni menos, en un conocimiento adecuado al ser —es decir, verdadero— y en actuar con decisión libre sometiéndose a la realidad.

Pero volvamos a nuestro objeto, la humildad y la esperanza natural. Es oficio de la humildad ser la norma negativa de la esperanza natural instintiva. La magnanimidad o grandeza de ánimo coloca a la esperanza ante sus propias posibilidades, previniendo de la realización falsa y ayudando al mismo tiempo a la realización auténtica.

De la reunión, pues, de la grandeza de ánimo y de la humildad nace la justa ordenación de la esperanza natural.

Ahí se funda el hecho de que ambas virtudes naturales, la magnanimidad y la humildad, sean los supuestos esenciales parra la conservación y fomento de la esperanza sobrenatural —en cuanto a la naturaleza humana se refiere—. En ellas se presenta la última disposición del hombre natural «presupuesto» por la gracia.

Por otra parte, la pérdida culpable de la esperanza sobrenatural tiene dos raíces: la falta de grandeza de ánimo y la falta de humildad. De ello hablaremos más adelante.

La vida sobrenatural en el hombre tiene tres fuentes: en la fe se nos presenta la realidad de Dios, que está más allá de todo conocimiento natural, «no sólo del hombre, sino también de los ángeles» La caridad se vincula al Sumo Bien, revelado de un modo confuso en la fe. La esperanza es la espera tensa y confiada en la eterna bienaventuranza de la participación completa e intuitiva en la vida trinitaria de Dios; la esperanza espera la vida eterna, que es Dios mismo, de la propia mano de Dios, sperat Deum a Deo [1A].

La concreta y efectiva relación mutua de estas tres cosas —fe, esperanza y caridad— se puede expresar, en resumen, en tres tesis:

Primera. La fe, la esperanza y la caridad se infunden a la naturaleza humana como hábitos (habitus) sobrenaturales, las tres al mismo tiempo y simultáneamente con la realidad de la gracia, el único fundamento entitativo de toda vida sobrenatural.

Segunda. En el orden de la formación actual de estos modos de ser sobrenaturales la fe es anterior a la esperanza y a la caridad, y la esperanza es anterior a la caridad . Y, por el contrario, en el desorden culpable de la disolución se pierde primero la caridad, después la esperanza, por último la fe [I].

Tercera. En la jerarquía, según su perfección, la caridad tiene el primer lugar, la fe el último y la esperanza el lugar intermedio

Se hace necesario aún aclarar la relación entre esperanza y caridad mediante una distinción, a saber: la distinción entre el amor de amistad (amor amicitiae), más perfecto, y el amor menos perfecto, el amor concupiscible (amor concupiscentiae), es decir, entre el amor que ama su objeto por éste mismo y el que lo ama egoístamente.

La vida de la esperanza está unida, en primer lugar, al amor divino imperfecto, que ansia el sumo bien egoístamente. Sólo se puede esperar para sí mismo (y para el ser a quien se ama, para el «otro

yo»); esto pertenece al concepto y a la esencia de la esperanza . Sin embargo, este imperfecto amor de esperanza —amour d 'esperance, como dice San Francisco de Sales— es el vestíbulo natural, que no se debe desestimar, del amor de amistad perfecto (caritas), por el que se afirma a Dios por El mismo. Y el amor perfecto, que es la virtud teologal de la caridad y al mismo tiempo la madre y raíz de todas las virtudes cristianas, da forma de un modo pleno y total a la esperanza y la aumenta refluyendo sobre ella

«De este modo, en un santo movimiento circular, las virtudes teologales refluyen en sí mismas; el que es llevado por la esperanza al amor tiene desde entonces una esperanza más perfecta y cree al mismo tiempo más firmemente que antes» .

Es propio de las tentaciones del orgullo, al parecer inevitables, que amenazan precisamente a los espíritus fuertes, creer que el anhelo lleno de esperanza, referido a sí mismo, del amor a Dios «concupiscible», se puede desestimar considerándolo como un «interesado amor de jornalero» indigno del verdadero cristiano (como si un hombre pudiera ser «desinteresado» tratándose de su propia plenitud de ser en Dios, pues no otra cosa es el «cielo»). El Concilio de Trento ha definido esta cuestión: «Quien afirme que los justos... no deben esperar de Dios, por su misericordia y por los méritos de Jesucristo, el premio eterno... sea anatema». Dos siglos antes San Buenaventura, en su comentario sobre las Sentencias, escribió: «Hay muchos que buscan la felicidad y, sin embargo, se preocupan poco de sí mismos y mucho de Dios» .

Es difícil tener a la vista el hecho, en rigor incomprensible, de que la esperanza como virtud es algo absolutamente sobrenatural. La facultad propiamente humana toma parte en la obtención de lo esperado, la bienaventuranza eterna. «Pero, sin embargo, la capacidad

misma entitativa de esperar (ipse habitus spei), en virtud de la cual se espera la bienaventuranza, no procede del mérito, sino únicamente de la gracia» . San Pascasio Radbert, un gran teólogo franco de la época carolingia, ha expresado este estado de cosas en su hermosa obra sobre las virtudes teologales del siguiente modo: «Por la mano de la esperanza se tiene a Cristo. Le tenemos y nos tiene. Pero es más grande ser tenidos por Cristo que tenerle. Pues le podemos tener sólo en la medida que nos tiene» .

(Resulta, por lo demás, del carácter sobrenatural de la esperanza que se tiene que hablar y escribir de esta virtud «infusa» de otro modo que si se tratase del valor o de la justicia. Lo que se puede esperar con razón de la descripción de una virtud «adquirida» y, por tanto, adquirible, a saber, que sea al mismo tiempo un estímulo, sólo lo puede lograr de un modo muy mediato un escrito sobre la esperanza).

La encarnación de la vida sobrenatural en el hombre, de un modo simbólico y originariamente real al mismo tiempo, es Cristo Hombre, «en quien habita la plenitud de la divinidad». Es también la encarnación de nuestra esperanza: «Cristo en medio de vosotros es la esperanza de la gloria» (Epístola a los Colosenses, ,). (¿Por qué ocurrirá que propendemos a entender las Sagradas Escrituras más bien de un modo vago que en su sentido preciso y afirmativo? Quizá sea en parte por posponer la interpretación propiamente dogmática de la Biblia).

Cristo es el fundamento real de la esperanza. En una insondable frase de la Epístola a los Hebreos se habla de la «esperanza que tenemos como segura y firme áncora de nuestra alma y que penetra hasta detrás del velo adonde entró por nosotros como precursor Jesús» (, y). Santo Tomás de Aquino dice a este respecto: «Cristo ha penetrado por nosotros en el interior de la tienda y allí ha fijado (fixit) nuestra esperanza».

Cristo es al mismo tiempo el cumplimiento real de nuestra espe-

ranza. Este hecho está expresado con grandiosa claridad en las frases con que San Agustín intenta explicar las palabras de la Escritura spe salvi facti sumus, «en esperanza somos salvos» (San Pablo, Epístola a los Romanos, ,). San Pablo no ha dicho, por tanto, «seremos salvados», sino «estamos ya ahora salvados»; pero todavía no en realidad (re), sino en esperanza; dice «en la esperanza somos salvos». «La esperanza nuestra está en Cristo, pues en El está ya cumplido lo que como promesa esperamos» , «Todavía no vemos lo que esperamos. Sin embargo, somos el cuerpo de aquella cabeza en la que está realizado lo que esperamos» .

Esta vinculación entitativa de nuestra esperanza a Cristo es tan decisiva que no puede esperar nada quien no está en Cristo.

El Compendio de Teología, del cual Santo Tomás dejó escrita tina tercera parte, debía exponer toda la sagrada doctrina en tres partes, que recibirían los nombres de las virtudes teologales. La segunda parte, que dejó empezada con algunos capítulos, llamada «Acerca de la Esperanza», debía de ser una explicación del Padrenuestro. «Así como nuestro Salvador ha obrado y realizado en nosotros la fe, fue asimismo saludable que nos introdujera también en la esperanza viva enseñándonos la oración con que más comúnmente nuestra esperanza se alza hacia Dios» [J].

La oración y la esperanza están esencialmente implicadas. La oración es la exteriorización y manifestación de la esperanza, es interpretativa spei, en ella se expresa la esperanza misma.

Y las oraciones de la Iglesia, con su esperanza «más audaz que todas las cumbres de los pensadores», concluyen todas ellas: per Christum Dominum nostrum, por Cristo nuestro Señor. Con esto se enlaza este pensamiento con lo anterior.

No será quizá superfluo hacer notar que los tres párrafos que anteceden son la parte central de este libro. Contienen el núcleo de

la doctrina teológica sobre la virtud de la esperanza. Este núcleo es la afirmación de que no hay esperanza, como permanente elevación del ser del hombre, si no es por Cristo, en Cristo y de Cristo.

La certeza propia de la esperanza es, como hace notar San Buenaventura con cierto énfasis en el comentario a las Sentencias, «difícil de determinar» .

Por una parte, la esperanza participa de la incondicional certeza de la fe, en la cual se apoya; la esperanza se funda ante todo en la omnipotencia y misericordia divina, «por la cual incluso el que no tiene la gracia puede conseguirla y así obtener la vida eterna; y tiene certeza de la omnipotencia y misericordia de Dios el que tiene fe» . Vista desde aquí, es decir, desde el auténtico núcleo del ser de la esperanza sobrenatural, resulta evidente su certeza infalible.

Pero es incierto que el hombre de por'sí «persevere en la esperanza». El hombre, incluso el cristiano perfecto, puede, mientras esté en status viatoris, con su libre albedrío y volviéndose hacia la nada, destruir en sí la vida sobrenatural y, por tanto, destruir también la esperanza, que radica en ella, de la vida eterna. «Esto no afecta en nada a la certeza de la esperanza» \ pero sí a la posibilidad de una certeza subjetiva de la salvación.

«Aunque todos tienen que tener la más firme esperanza en la ayuda de Dios, no debe nadie prometerse algo absolutamente seguro. Pues Dios lleva a término la obra buena del mismo modo que la ha empezado, obrando el querer y el hacer, siempre que no se sustraigan a su gracia, y en verdad los que crean que están en pie tengan cuidado no caigan y trabajen por su salud con temor y temblor... Pues deben temer, sabiendo que han renacido a la esperanza de la gloria, pero a la gloria todavía no» .

El hombre natural nunca podría, por mucha grandeza de ánimo

que tuviera, esperar la vida eterna, consistente en la visión bienaventurada de Dios, sin caer con ello en la soberbia (y cesando, por tanto, de tener grandeza de ánimo). Y, no obstante, en toda esperanza natural se alude implícitamente a esta sobrenatural plenitud de ser, a la que se dirige la virtud teologal de la esperanza. Todas nuestras esperanzas naturales aspiran a realizaciones que son como reflejos y sombras confusas de la vida eterna, como sus inconscientes preludios.

La virtud de la esperanza trae también, en un sentido concreto, ordenación y dirección a la esperanza natural del hombre, la cual por ella queda vinculada a su propio y último «aún no»; «en la ordenación a la vida eterna esperamos de Dios el socorro, no sólo de beneficios espirituales, sino también temporales» [S]. En el fondo transparente de esta frase de Santo Tomás (en la que se dice nada menos que podemos incluir los bienes naturales de la vida en la esperanza sobrenatural, es decir, producida inmediatamente por Dios) se perfilan —en forma confusa, desde luego, pero claramente visibles, sni embargo, para una mirada reverente— algunas de las estructuras fundamentales según las cuales está formado el mundo sobrenatural.

La naturalidad con que una época, que vivía sin duda de la fe, unía la esperanza natural y la sobrenatural nos resulta hoy día casi inaccesible. Nos resulta muy difícil concebir con qué ingenuidad Dante, por ejemplo, en el Canto del Paraíso (este canto de la Divina Comedia desarrolla, en un diálogo con el Apóstol de la esperanza, Santiago, el «Barón» del reino celestial, toda una teología de la esperanza sobrenatural), con qué ingenuidad, decíamos, Dante, transportado al «cielo de las estrellas fijas», da libre expresión también a su esperanza terrenal de un regreso glorioso a Florencia. («Si alguna vez sucede que el poema sagrado triunfe de la crueldad que me tiene alejado del bello redil donde dormía cual corderillo, entonces, con otra voz y con otros cabellos, volveré como poeta y tomaré la corona de laurel junto a mis fuentes bautismales»).

La esperanza sobrenatural, por tanto, que incluye en sí no solamente el anhelo que espera, sino también la fuente viva de energía de ese anhelo, puede asimismo remozar las energías de la esperanza natural con un nuevo impulso.

«Remozamiento» es, en este caso, precisamente la palabra apropiada. La mocedad y la esperanza están en mutua relación en varios sentidos. Ambas se corresponden, tanto en el dominio de lo sobrenatural como en el de lo natural. La figura del joven es el símbolo eterno de la esperanza, lo mismo que lo es de la grandeza de ánimo.

La esperanza natural surge de la energía juvenil del hombre y se agota con ella. «La juventud es causa de la esperanza. Pues la juventud tiene mucho futuro y poco pasado» . Y así, al ir declinando la vida, se va cansando sobre todo la esperanza, el «aún no» se convierte en lo que ha sido y la vejez se vuelve, en el recuerdo, hacia el «ya no» en lugar de dirigirse al «aún no».

Sin embargo, en la esperanza sobrenatural ocurre lo contrario: no sólo no está ligada a la juventud natural, sino que fundamenta una juventud mucho más esencial. Otorga al hombre un «aún no» que triunfa completamente sobre el declinar de las energías naturales de la esperanza y no queda afectado por éste. Da al hombre «tanto futuro» que el pasado de la más larga y rica vida aparece, por el contrario, como «poco pasado». La virtud teologal de la esperanza es la fuerza del anhelo hacia un «aún no» que se dilata tanto más inconmensurablemente cuanto más cerca estamos de él.

La fuerza tensa de la esperanza sobrenatural se derrama e irradia también sobre las energías remozadas de la esperanza natural. En innumerables vidas de santos resplandece este hecho verdaderamente sorprendente. Lo curioso es la poca frecuencia con que parece notarse la arrebatadora juventud de nuestros grandes santos, sobre todo los que actúan en el mundo, los constructores, «fundadores». Apenas hay nada que hable más alto que la juventud del santo en favor del hecho, que concierne de un modo especial al hombre de nuestros días, de que, en el sentido más literal de las palabras, nada asegura y produce tanta «eterna juventud» como la virtud teologal de

la esperanza. Sólo ella puede comunicar para siempre al hombre esa tensión, suelta y tirante al mismo tiempo, esa elasticidad y ligereza, esa frescura propia de un corazón fuerte, esa alegría elástica, esa despreocupada valentía confiada, que caracterizan y distinguen al hombre joven y lo hacen tan amable.

No se piense que al decir esto se hace una simple concesión al «espíritu de la época». Hay una frase de San Agustín que dice: «Dios es más joven que todos».

La juventud que la esperanza sobrenatural da al hombre afecta al ser humano de una forma mucho más profunda que la juventud natural. La juventud fundada en lo sobrenatural, pero que repercute muy visiblemente en lo natural del cristiano que espera, vive de una raíz soterrada en una zona del ser humano a la que no alcanzan las fuerzas de la esperanza natural. Pues la juventud sobrenatural deriva de la participación en la vida divina, que nos es más íntima y próxima que nosotros mismos.

Por eso la juventud del hombre que tiende hacia la vida eterna es esencialmente indestructible. Es inaccesible a la vejez y a la desilusión; triunfa precisamente del declinar de la juventud natural y de las tentaciones de la desesperación. Dice San Pablo: «Mientras nuestro hombre exterior se corrompe, nuestro hombre interior se renueva de día en día» (Cor ,). Pero no hay en las Sagradas Escrituras y en el lenguaje humano en general una frase en que resuene tan triunfalmente, a través de las lágrimas, la juventud firme, frente a cualquier clase de aniquilamiento, del hombre que espera, como la afirmación de Job: «Aunque me quitase la vida esperaré en él» (,).

Todo este libro acerca de la esperanza tiene como lema esa frase, porque creo que es necesario que una época cuyo culto a la juventud, tan exterior y forzado, procede probablemente de su desesperación, tenga ante su vista la cima más alta a que se puede remontar la juventud esperanzada del hombre entregado a Dios. Al mismo tiempo esa frase del libro de Job impide que se forme una mala inteligencia del problema, que en una época llena de catástrofes es

literalmente mortal y consiste en que se pueda entender la conformación de la esperanza natural por la sobrenatural de abajo hacia arriba (en lugar de arriba hacia abajo); en otras palabras, que la realización de la esperanza sobrenatural se lleve a cabo mediante la realización de las esperanzas naturales. Y puede ser útil que una cristiandad que se esfuerza en mantener en alto, en una época que tienta a la desesperación, los estandartes de la esperanza en la vida eterna, dé oportunamente a su «joven generación» la frase de Job para que la lea, y, sobre todo, para que la entienda.

No obstante, debemos terminar el capítulo recordando los versos con que finaliza el glorioso capítulo cuarenta, que trata del mensaje de salvación del libro de Isaías, el libro de la esperanza y del consuelo de Israel (empieza con el Consolamini de Adviento: «Consolad, consolad a mi pueblo»). Esos versos, que los místicos alemanes hubieran llamado un jubilus, son los siguientes: «Los que confían en Yavé renuevan sus fuerzas y echan alas como de águila y vuelan velozmente sin cansarse y corren sin fatigarse» (Is ,).

III. LA ANTICIPACIÓN DE LA NO-PLENITUD (LA DESESPERACIÓN)

Hay dos formas de falta de esperanza. Una es la desesperación, otra la praesumptio. Praesumptio se traduce usualmente por «presunción», si bien la palabra «anticipación» no sólo responde más a la literalidad del término, sino que también indica muy exactamente el sentido. La praesumptio es la anticipación antinatural de la plenitud. También la desesperación es anticipación. Es la anticipación antinatural de la no-plenitud: «desesperar es descender al infierno»

Llamar a la desesperación y a la presunción «anticipaciones» pone de manifiesto el hecho de que ambas destruyen el caminar característico de la existencia humana en el status viatoris. Ambas suprimen el auténtico hacerse, el «aún no» de la plenitud queda entendido, en una nueva interpretación contraria a la realidad, como «no» o como «ya»- Con la desesperación, igualmente que con la presunción, se petrifica y congela lo propiamente humano, que sólo la esperanza puede mantener en fluidez viva. Ambas formas de falta de esperanza son, en sentido auténtico, no humanas y mortales. «Estas dos cosas producen la muerte en el alma: la desesperación y

la esperanza pervertida», dice San Agustín. Y San Ambrosio: «No parece ser hombre en absoluto quien no espera en Dios>.

Cuando hablamos hoy día de la desesperación pensamos la mayoría de las veces en un estado anímico en que se «recae», casi contra la propia voluntad. Pero aquí entendemos por desesperación una decisión voluntaria. No un temple de ánimo, sino un acto espiritual. Por tanto, no es algo en que se recae, sino algo que el hombre pone.

La desesperación de que se trata aquí es pecado. Y precisamente un pecado que se caracteriza por tener una especial eficacia y una acrecentada actividad para el mal.

La esperanza dice: terminará bien; más concreta y propiamente: el hombre terminará bien; más exactamente: terminaremos bien nosotros y yo mismo. A estos grados de autenticidad de la esperanza corresponden los de la desesperación. La forma más propia de la desesperación dice: acabaremos mal nosotros y yo mismo.

Es esencial que tanto respecto de la esperanza como respecto a la desesperación no se entiendan esas frases sólo de un modo «teorético». El que espera, lo mismo que el que duda, se adhiere a ellas con su voluntad y hace que determinen sus actos.

La esperanza y la desesperación pueden poseer, según los casos, diversos grados de profundidad.

Por encima de una esperanza que tiene sus raíces en el ser más profundo del alma puede haber, más cerca de la superficie, por así decirlo, desesperaciones de diversas clases, pero que no afectan a la esperanza más profunda ni tienen importancia definitiva. Y por otra parte, un hombre desesperado en su fondo más último puede mostrarse completamente «optimista» —para otros y para sí mismo— en los penúltimos dominios del ser; por ejemplo, en el campo de la naturaleza y de la cultura, si sabe cerrar herméticamente la cámara más íntima de la desesperación de modo que no pueda

salir ningún quejido. (Y es sintomático el hecho de que el hombre mundano de nuestra época haya logrado en esto una verdadera virtuosidad).

Pero la profundidad más honda y auténtica de la esperanza se le descubre al hombre por el acontecimiento primario de la salvación. Y también por este acontecimiento se hace más sombría la posibilidad de desesperación abismática. El hombre natural nunca puede decir tan triunfalmente como el cristiano: acabaré bien yo mismo. Y nunca puede la esperanza del hombre natural esperar el «final» que espera el cristiano. Pero tampoco puede un pagano ser tentado a una desesperación tan profunda como la del cristiano y precisamente, según parece, como la de los grandes cristianos y santos. Pues el mismo relámpago que nos revela la realidad sobrenatural de la gracia nos ilumina la culpa de la criatura y el abismo que la separa de Dios.

Es, pues, muy diferente que sea un cristiano o un pagano quien diga: acabará mal el hombre, acabaremos mal nosotros, acabaré mal yo mismo.

El cristiano que duda de la vida eterna no sólo suprime el carácter de camino que tiene su existencia natural, sino también niega el «camino» real para la plenitud y felicidad eterna que aparece en figura personal: el mismo Cristo. «A la desesperación le falta el pie para avanzar en el camino que es Cristo», dice Pascasio Radbert. (¡Y qué poco puede disminuir o estorbar esta grandiosa formulación de la verdad la ingenuidad etimológica en que se apoya! —que la esperanza, spes, tiene relación con pes, pie). La desesperación del cristiano, por tanto, es una decisión contra Cristo. Es una negación de la salvación.

En la desesperación se pone de manifiesto de forma especialmente patente la esencia del pecado, que es contradecir a la realidad. Pues la desesperación es la negación del camino a la plenitud, ante aquello que es precisamente «el camino», sin más, hacia la vida eterna.

Creo que no es un azar que Santo Tomás de Aquino, en el artículo «Si la desesperación es pecado», ponga expresivamente al principio, como fundamento de su demostración, aquella característica general del pecado (que consiste en ir en pugna con la realidad): «Todo movimiento de la voluntad que se hace conforme a una inteligencia verdadera es en sí bueno; y todo movimiento de la voluntad que corresponde a un juicio falso es en sí malo y pecado» [s]. Y en otro lugar dice: «Si realmente no se pudiera perdonar el pecado, no sería pecado desesperar del perdón de los pecados» .

La desesperación es la estructura misma del ser del condenado. Y la desesperación del hombre en status viatoris es, como ya se ha dicho, una especie de anticipación de la condenación.

El dolor de la condenación está en que niega el camino a una plenitud hacia la cual, sin embargo, continúa orientada la naturaleza del desesperado. La desesperación supone, lo mismo que la esperanza, un anhelo: «Aquello que no anhelamos no puede ser objeto ni de nuestra esperanza ni de nuestra desesperación» .

Desesperar es contradecirse, desgarrarse. En la desesperación el hombre niega a fin de cuentas su propio anhelo, que es indestructible como él mismo .

La desesperación no es el pecado objetivamente más grave. Pero es el más peligroso de todos. Amenaza la vida moral del hombre, pues la realización de la persona del hombre está vinculada a la esperanza. «No es tanto el pecado como la desesperación lo que nos precipita en la perdición», dice San Juan Crisóstomo en su comentario al Evangelio de San Mateo.

Desde el maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo, la teología

de la Iglesia cuenta la desesperación entre los pecados contra el Espíritu Santo. Con ello se coloca a la desesperación cerca del sombrío misterio que se menciona en las palabras del Señor: «Quien hablare contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero» (Evangelio según San Mateo, ,). Decíamos premeditadamente nada más que se colocaba a la desesperación cerca de ese misterio. Pues Santo Tomás aplica esta frase del Señor únicamente a la resistencia persistente y blasfema contra la gracia; y de la desesperación sólo dice que es difícil que encuentre perdón . Y es difícil porque la desesperación lleva consigo precisamente la negación del camino para un perdón de los pecados, «cierra una puerta» (para emplear el plástico lenguaje de los francos de Pascasio Radberto) [n].

«Es norma que tanto en lo bueno como en lo malo se proceda de lo imperfecto a lo perfecto» . Un pecado tan «perfecto» como la desesperación no es normalmente lo primero ni tiene carácter repentino.

El principio y raíz de la desesperación es la «acedía», la «pereza».

No hay probablemente un concepto de la ética que se haya «aburguesado» tan notoriamente en la conciencia del cristiano medio como el concepto de la «acedía». (Parte de culpa es, ciertamente, de la traducción por «pereza», la cual corresponde en cierta medida al sentido inmediato de la palabra griega akedia, pero sin dar más que una idea incompleta e imperfecta del auténtico contenido conceptual).

La noción que se ha hecho popular del pecado capital de la pereza gira en torno del dicho «la ociosidad es la madre de todos los vicios». La pereza, según esta opinión, es lo contrario de diligencia y laboriosidad; es casi sinónimo de dejadez y desaplicación. De este modo la «acedía» se convierte casi en un concepto de la vida industriosa de la burguesía. Y el hecho de que se la cuente entre los siete «pecados capitales» parece que es, por así decirlo, una confirmación y sanción religiosa de la ordenación capitalista del trabajo.

Ahora bien, esta idea no es sólo una mera trivialización y vaciamiento del concepto primario teológico-moral del pecado de la «acedía», sino su verdadera subversión.

La teología tradicional de la Iglesia considera la «acedía» como una especie de tristeza, species tristitiae, precisamente una tristeza respecto del bien divino del hombre. Esta tristeza, a causa de la elevación del ser humano producida por Dios, paraliza, pesa, descorazona (el momento de la auténtica «pereza» es, por tanto, sólo secundario).

Lo opuesto a la «acedía» no es la laboriosidad y la diligencia, sino la grandeza de ánimo y aquella alegría que es el fruto del amor divino sobrenatural. La «acedia» y la diligencia burguesa no sólo pueden coexistir perfectamente, sino que hay que buscar el origen del desmesurado y excesivo itáo<; del trabajo, propio de nuestra época, en la «acedia», que es precisamente un rasgo fundamental de la fisonomía espiritual de este tiempo. (La absurda frase «trabajar y no desesperar» es instructiva a este respecto). La pereza a que alude el concepto de la «acedia» se contrapone tan poco al «trabajo» en el sentido burgués, que Santo Tomás puede decir que la «acedia» es precisamente un pecado contra el tercer mandamiento, en el que se ordena al hombre el «descanso del espíritu en Dios» - El auténtico descanso y ocio sólo es posible presuponiendo que el hombre se adhiere a su auténtico y verdadero sentido.

La teología clásica de la Iglesia considera como «acedia» la tristitia saecuii, aquella tristeza del mundo de la cual dice San Pablo, en la segunda Epístola a los Corintios (,), que «lleva a la muerte».

Esa tristeza es una carencia de grandeza de ánimo; no quiere proponerse la empresa grande propia de la naturaleza del cristiano. Es una especie de angustioso vértigo que acomete al hombre cuando se da cuenta de la altura adonde lo eleva Dios. El hombre afectado

de «acedía» no tiene ni el ánimo ni la voluntad de ser tan grande como realmente es. Preferiría empequeñecerse para sustraerse de este modo a la obligación de la grandeza. La «acedia» es una humildad pervertida; no quiere aceptar los bienes sobrenaturales, porque implican esencialmente una exigencia para el que los recibe. En la esfera anímico-vital del sano y del enfermo hay algo parecido. La psiquiatría se encuentra frecuentemente con el hecho de que un neurótico tiene superficialmente el deseo de curarse, pero en realidad nada teme más que la exigencia de lo que naturalmente se exige a una persona sana.

La «acedia» es, en la medida en que pasa del terreno del afecto al de la decisión espiritual, una aversión consciente, una auténtica huida de Dios. El hombre huye ante Dios porque lo ha elevado a un modo de ser superior, divino, y le ha obligado, por tanto, a una norma superior de deber. La «acedia», finalmente, es una franca detestatio boni divini, lo cual significa la monstruosidad de que el hombre tenga la convicción y el deseo expreso de que Dios no le debería haber elevado, sino «dejado en paz»

La pereza como pecado capital es la renuncia malhumorada y triste, estúpidamente egoísta, del hombre a la «nobleza que obliga» de ser hijos de Dios.

Esta filiación divina, sin embargo, es a su vez —como posibilidad y necesidad real— un hecho irrevocable que nadie puede cambiar en nada. Y puesto que este hecho irrevocable, que no se puede comparar con la oferta, procedente del exterior, de un regalo, no es otra cosa que una nueva conformación del ser íntegro del hombre y que afecta al centro mismo de su esencia, por eso la «acedia», en último término, significa que el hombre no quiere ser lo que Dios quiere que sea, es decir, que no quiere ser lo que realmente es.

La «acedia» es lo que Kierkegaard, en su libro sobre la desesperación (La enfermedad y la muerte), ha llamado «la desesperación de la debilidad», que es un estado previo de la auténtica desesperación, y que consiste en que el «desesperado no quiere ser él mismo».

La desesperación no es la única hija de la «acedia», aunque sí la más legítima. Santo Tomás ha reunido, en una especie de diabólica constelación, las filiae acediae, los acompañantes y hermanos de la desesperación Es útil dirigir un momento la atención a estas concomitancias. Pues como no es azarosa esta conexión, sino que está fundada en el hecho de su común origen, el conocimiento de esa afinidad arroja una luz que ilustra el modo de ser propio de la desesperación.

Además de la desesperación, la «acedia» engendra, en primer término, una vagabunda inquietud del espíritu, la evagatio mentís: «Ningún hombre puede mantenerse en la tristeza» "; y como es precisamente su mismo ser auténtico lo que produce tristeza en el hombre que cae en la «acedia», resulta que este hombre se esfuerza en evadirse del reposo en el centro auténtico de su esencia.

La evagatio mentís se revela a su vez en la abundancia de palabras de la conversación (verbositas), en la insaciabilidad del afán de novedades (curiositas), en el desenfreno sin respetos con que «saliendo de la mansión del espíritu se dispersa en diversas cosas» (importunitas), en la interna falta de sosiego (inquietudo), en la inestabilidad de lugar y decisión (instabilitas loci vel propositi). Una observación incidental: todos estos conceptos, relacionados con la «vagabunda inquietud del espíritu», se repiten en el análisis heideggeriano de la «existencia humana cotidiana», el cual, ciertamente, no llega a calar en la significación religiosa de la «acedia»: «Huida de la existencia humana de sí misma», «charlatanería», «curiosidad» como estar ocupado en las «posibilidades de entregarse al mundo», «no parar», «dispersión», «falta de reposo».

A la evagatio mentís y a la desesperación sigue la tercera hija de la «acedia», la embotada indiferencia (torpor) ante todo lo que en verdad es necesario para la salvación del hombre; esa indiferencia está unida, por una interna necesidad, a la triste e indolente negación del «hombre superior». La cuarta hija es la poquedad de

ánimo (pusillanimitas), ante todo, en cuanto a las posibilidades místicas del hombre. En quinto lugar, la irritada oposición a todo aquello cuyo oficio es cuidar de que la verdadera y divina mismidad del hombre no caiga en el olvido, en el enajenamiento. Y, finalmente, la auténtica maldad (malitia), nacida del odio contra lo divino que hay en el hombre, la consciente e interna elección del mal en cuanto tal.

Decíamos que la apática tristeza de la «acedia» es uno de los rasgos decisivos de la fisonomía íntima de nuestra época, la misma época que ha proclamado como ideal el «mundo trabajador totalitario».

Esta apatía determina —como característica de la secularización— la fisonomía de toda época en la que la llamada a las tareas auténticamente cristianas empieza a perder obligatoriedad pública. La «acedia» es el sello de toda época que desespera de sacudirse de encima la «nobleza que obliga» de ser cristiano y que, por tanto, en su desesperación, intenta negar su verdadera mismidad.

Aquella mera enumeración de las «hijas de la apatía», las hermanas de la desesperación, ¿no es ya una sorprendente confirmación de este diagnóstico? ¿No se lee con el vergonzoso fastidio de un hombre al que .se le hubiese sorprendido en malos pasos? ¿No ve nuestra época que han madurado todos aquellos frutos de la tristeza desesperada?

Todo esto no se dice por el placer inútil, y por lo demás muy fácil, de rastrear las debilidades de nuestra época, sino porque las tentaciones de la «acedia» y de la desesperación no son de tal índole que con apartar los ojos de ellas pierdan su fuerza. La tentación de la «acedia» y de la desesperación se vence únicamente con la vigilante resistencia de una mirada penetrante y atenta-. El «trabajar» no anula la desesperación (a lo sumo la conciencia de ella), sino sólo la clarividente grandeza de ánimo que confía en la grandeza de la existencia humana, auténtica en su mismidad, y

se la exige, y el impulso sobrenatural de la esperanza en la vida eterna.

La raíz y el principio de la desesperación es la apática tristeza de la «acedia». Su «perfección» está acompañada de orgullo. La Teología ha señalado a menudo esta relación entre orgullo y desesperación. Si el hombre que al principio desespera «por debilidad» llega «a darse cuenta de por qué no quiere ser él mismo, entonces cambia repentinamente y entonces se presenta la obstinación» (Kierkegaard).

El orgullo, sin embargo, es el oculto canal que une las dos formas dialécticamente contrapuestas de la falta de esperanza, la desesperación y la presunción. En la cumbre misma de la desesperación, la autodestructora y antinatural negación de la plenitud tiene fronteras con la más extrema realización de la ilusión, igualmente destructora, la presunción, que consiste en afirmar la no-plenitud como si fuese la plenitud.

IV. LA ANTICIPACIÓN DE LA PLENITUD (LA PRESUNCIÓN)

AI implantar en el hombre la esperanza sobrenatural el nuevo «futuro» de un «aún no» absolutamente inagotable, da motivo a una nueva juventud que sólo puede destruirse cuando se destruya la esperanza misma. Esta juventud del hombre que espera se aniquila en igual medida con las dos formas de falta de esperanza, tanto con la desesperación como con la presunción, pero en forma diferente: con la desesperación en forma de senilidad, con la presunción en la forma de infantilismo.

«La puerilidad» de la presunción está en que se anticipa la plenitud de un modo antinatural. La tensión del que espera se afloja y se entrega, a mitad de camino aún, a la descansada seguridad de la posesión, porque le parece al hombre que se ha alcanzado el objetivo, que en realidad pertenece aún al futuro y es «penoso».

La objetiva «inconveniencia» de la presunción tiene, de un modo especial, un carácter cómico, mientras que a la desesperación le corresponde más bien el carácter trágico.

La presunción, por lo demás, se contrapone a la esperanza en menor escala que la desesperación. Esta es el auténtico contraejemplo de la esperanza, aquélla es su falsa similitudo', su imagen inau-

téntica. Y asimismo tiene también la puerilidad una falsa e «imitadora» semejanza con la auténtica juventud, mientras que la vejez es su auténtico contrario.

La presunción, que se contrapone a la virtud teologal de la esperanza, es una torcida actitud del hombre frente al hecho de que la vida eterna es la meta de sentido de nuestro «camino» terrenal.

No se trata aquí, por tanto, de aquella otra presunción que se tiene en el dominio de las fuerzas y fines naturales. Santo Tomás le ha dedicado también a ésta dos artículos, unas cien cuestiones más allá del lugar en que nos encontramos ahora.

La presunción es aquella actitud del espíritu que contradice la realidad del futuro de la vida eterna y lo «penoso» de su logro. Estas dos notas —futuro y «penoso»— constituyen, juntamente con la nota de la posibilidad de realización, la esencia formal de lo esperado en cuanto tal. Si no se ve una de estas notas, o cesa de ser real, ya no es posible la esperanza. La presunción, por tanto, desrealiza la esperanza sobrenatural al no darse cuenta o no reconocer que la existencia terrena en status viatoris es, en un sentido preciso y auténtico, el «camino» para la plenitud definitiva, y considerar que la vida eterna es algo «en el fondo» ya alcanzado, algo «en principio» ya dado.

Que esta anticipación contradice a la realidad se revela en el sentido de la palabra presumir, presunción, que indica una inadecuación frente a la realidad . La resonancia de algo titánico y heroico que vibra en estas palabras puede, por otra parte, tapar e impedir fácilmente la visión del núcleo mismo del ser de la presunción como un pecado contra la esperanza.

El núcleo y la esencia, por tanto, de la presunción es, como dice

San Agustín, una perversa securitas, la ilusión de una seguridad antinatural. En la aparentemente «sobrehumana» anticipación de la plenitud no actúa, en último término, más fuerza que la obediencia a la gravitación que ejerce la necesidad humana de seguridad, que no es precisamente «heroica», aunque no es en modo alguno despreciable. Con el pecado de la presunción se trastorna el deseo de seguridad de la criatura al sobrepasar los límites de lo que es adecuado a la realidad Es importante tener presente esta propiedad de la presunción.

La presunción se puede presentar en dos formas principales, con arreglo a los dos falsos motivos, opuestos entre sí, de los que deriva su improcedente tranquilización.

La primera forma, que la teología llama presunción «pelagiana», se caracteriza por la tesis más o menos expresa de que bastan las propias fuerzas de la naturaleza humana para alcanzar la vida eterna y el perdón de los pecados. Está en estrecha relación con esta tesis el moralismo de tipo liberal y burgués que, con incomprensión y aversión hacia lo propiamente dogmático, así como hacia la realidad de los sacramentos de la Iglesia, cree que una «honorable» y «mesurada» persona que «cumple con su deber», «subsistirá al hallarse frente a Dios» únicamente en virtud de su «rendimiento» personal y moral.

Entre esta primera forma principal de la presunción y la segunda hay aquella ocupación pseudorreligiosa que cree poder lograr, mediante miles de «ejercicios», un título jurídico con validez absoluta, y, por así decirlo, ejercitable ante Dios mismo, para conseguir el reino divino. Aquí es donde se hacen visibles, en forma especialmente irritante, los cómicos gestos de seguridad propios del infantilismo.

La segunda forma de la presunción, en la que, sin embargo, no está tan a la vista la característica fundamental de la seguridad anticipadora, se basa en la herejía protestante de la virtualidad única de

Dios salvador y donante de la gracia. Con la teoría de la certeza absoluta de la salvación, mirando sólo a los méritos de Cristo, destruye esta herejía el auténtico carácter de camino que tiene la existencia humana, al hacer que el individuo cristiano esté incondicionalmente tan cierto del objetivo ya alcanzado «auténticamente», como lo está el hecho de la revelación de la salvación en general. (Por otra parte, la teología de la Reforma niega de este modo, necesariamente, no sólo la negatividad del «aún no», sino también su parte positiva; la existencia auténtica del hombre no es para ella en ningún sentido un positivo progreso hacia la plenitud). Se ha observado ya a menudo qué cerca de la desesperación —lógica y psicológicamente— se encuentra esta segunda forma principal de la presunción, así como del desenfreno moral de aquella «confianza presuntuosa en la misericordia divina» que la teología cuenta, justamente con la desesperación, entre los «pecados contra el Espíritu Santo». Subrayemos, por lo demás, a este respecto, algo evidente: aquí se habla nada más que de lo objetivamente antinatural, que es la presunción protestante. Sería ridículo y absurdo que un hombre planteara o resolviera la cuestión de la culpa subjetiva.

La presunción radica en una falsa valoración de sí mismo, afirmada de algún modo por la propia voluntad; consiste en una voluntad de seguridad, y esta seguridad es necesariamente impropia, pues no hay para ella ningún fundamento entitativo válido. Esta falsa valoración es, para más detalles, falta de humildad, negación de la condición real de criatura y aspiración antinatural a una semejanza divina.

La esperanza no sólo presupone la grandeza de ánimo, sino también la humildad. San Agustín, en su Comentario a los Salmos, dice que sólo al humilde le es dado esperar.

La desesperación y la presunción cierran el camino a una auténtica oración. Pues la oración no es otra cosa —en su forma primaria de la súplica— que el lenguaje de la esperanza.

El que desespera no suplica, porque anticipa la no-plenitud. El presuntuoso suplica, pero de un modo impropio, puesto que anticipa la plenitud.

Con esto cobra nuevo sentido la frase del Evangelio «que es preciso orar en todo tiempo y no desfallecer» (San Lucas,); se afirma en ella la constante necesidad de la esperanza, la cual es lo bastante humilde para suplicar de verdad, y al mismo tiempo tiene la suficiente grandeza de ánimo para, cooperando, esperar la plenitud.

La «antítesis» de la justicia divina y la misericordia divina queda, por así decirlo, «superada» con la esperanza teologal, no «teóricamente», sino más bien de un modo vital: la esperanza sobrenatural es la conveniente respuesta vivida al hecho de la identidad de estas propiedades de Dios, consideradas desde el punto de vista de la criatura. El que sólo tiene en cuenta la justicia de Dios puede tener tan poca esperanza como el que ve únicamente su misericordia; ambos caen en la falta de esperanza, uno en la desesperación, otro en la presunción. Sólo la esperanza es adecuada a la realidad divina, que supera y trasciende todos los contrarios, pues la misericordia de Dios es su justicia, y su justicia es su misericordia.

Sin embargo, la presunción es un pecado menor que el de la desesperación: «es más propio de Dios tener misericordia y perdonar que castigar, a causa de su infinita bondad. Pues aquello le corresponde en Sí y esto por causa de nuestros propios pecados» .

Con otras palabras: la anticipación de la plenitud no contradice tanto a la real situación vital del hombre como la anticipación de la no-plenitud. La falsa seguridad de la presunción es menos antinatural que la desesperación.

Al mismo tiempo queda en pie el hecho de que la presunción es pecado en un sentido auténtico y riguroso; y si se comete en su forma más externa, es un pecado contra el Espíritu Santo.

Aquella última inseguridad vital cuya razón es la posibilidad constante, en el status viatoris, de la perdición voluntaria, acompaña inseparablemente incluso a la existencia del santo. Pertenece al concepto del estar en camino. Al «hombre en camino» le es absolutamente imposible —y por eso no es un auténtico objetivo humano— eludir esta inseguridad y conseguir una absoluta seguridad. El homo viator no puede alcanzar una absoluta seguridad, ni siquiera «en principio». Y lo importante es que el hombre comprenda la inseguridad vital que le corresponde esencialmente, como ser finito que no existe por sí mismo, y que, por tanto, no se posee a sí mismo —es decir, como criatura—, y se entregue a la omnipotencia misericordiosa de Dios.

No se puede suprimir totalmente la inseguridad de la existencia humana. Pero se puede «dominar» mediante la esperanza y sólo mediante ella.

El no estar seguro de la propia existencia creada que «aún no es», tiene su réplica en el hecho de que la esperanza vive hermanada inseparablemente con el temor. Esta implicación de esperanza y temor vale no sólo en el terreno de lo natural, sino también —y es un hecho misterioso, de difícil comprensión— para lo sobrenatural. La esperanza teologal está unida esencialmente al temor, «al temor filial», que se cuenta entre los siete dones del Espíritu Santo'.

Este temor es el que queda eliminado con la falsa seguridad de la anticipación presuntuosa - Y como la presunción elimina el temor, desaparece también la virtud de la esperanza, que tiene como base el hecho de que la plenitud «aún no» se ha realizado y «aún no» está eliminada la no-plenitud.

V. EL TEMOR COMO REGALO

Una de las tesis irresponsables de que se compone el ideal humano de nuestro tiempo es aquella que afirma que no es digno que el hombre sienta temor.

En esta actitud se mezclan las aguas de dos fuentes. Una es el liberalismo de la Ilustración, que sitúa al temor en el dominio de lo inauténtico, y en cuya idea del mundo, por tanto, se concede al temor lugar y espacio sólo en la forma de lo inauténtico. La otra fuente es un estoicismo no cristiano que tiene enlaces subterráneos con la presunción, así como con la desesperación, y que se enfrenta ante los temores de la existencia, que son evidentes, con una tenaz impasibilidad, sin miedo, pero también sin esperanza.

La teología clásica de la Iglesia está alejada igualmente de la ingenuidad del liberalismo y de la rigidez artificial del estoicismo. Para ella no hay nada más evidente que el hecho de que lo temible es una realidad de la humana existencia. E igualmente le parece que es evidente que el hombre reaccione con temor ante lo objetivamente temible.

El problema de la teología clásica es absolutamente distinto y se enfoca desde un punto de vista completamente diferente. El pro-

blema que se plantea es el ordo timoris \ la ordenación del temor, es decir, la distinta (negativa) situación entitativa de lo temeroso. No se alaba ni se censura el temor en sí, sino el orden o desorden del mismo. «El temor es pecado en tanto en cuanto se opone al orden de la razón», es decir, la medida en que el temor contradice a la verdad objetiva de la realidad. Esto vale no sólo para el temor, sino también para la falta de temor. Entre los pecados que se contraponen a la virtud del valor (hay que subrayarlo enérgicamente, se trata del valor), cuenta Santo Tomás no sólo el temor desordenado, sino también la antinatural falta de temor (intimiditas).

En la imagen del hombre que tiene la teología clásica existe, por tanto, una falta de temor que implica una falta de valor. Y hay un temor que no sólo no es «indigno», sino que es precisamente un deber ético, de acuerdo con la esencia de la realidad y con la dignidad espiritual del hombre (he intentado mostrar en otro lugar cuan poco queda afectada con ello la posibilidad de una auténtica valentía). Desde el punto de vista de esta teología, hay que suponer que hay algo que se ha desordenado si el hombre no siente temor de nada, y que el ideal de la impasibilidad estoica y de la falta de temor tiene como base una falsa opinión del hombre y de la realidad en general.

Santo Tomás de Aquino interpreta tres frases de las Sagradas Escrituras que, sin embargo, no conoce apenas el cristianismo de nuestros días, como argumentos en favor del hecho de que la falta de temor no es menos desorden que el temor, y que incluso la falta total de temor como una sistemática actitud del individuo, que sólo se «consigue como una ilusión», es absolutamente antinatural. La primera frase (del libro de Job, ,) se refiere, como dice Santo Tomás, a la falta de temor que nace de la presuntuosa soberbia del espíritu: «Ha llegado a no temer nada». La segunda (Libro del Ecle-

siástico, ,): «El que no tiene temor no puede ser justificado». Y en tercer lugar una sentencia del Libro de los Proverbios (,): «El sabio siente temor y se aparta del mal» .

En todos estos pensamiento se habla, en general, del temor sólo como «aquello que nos hace de algún modo volvernos hacia Dios» , es decir, del «temor del Señor». A él se limitan las reflexiones que siguen. Sin embargo, este temor, cuando se considera el asunto desde un punto de vista más metafísico que psicológico, es la «verdad parcial» —a menudo embozada hasta la desfiguración— que se oculta en todos los temores y angustias del hombre.

No es fácil para el hombre de hoy día llegar a una comprensión de lo que el concepto clásico del «temor del Señor» y del «temor de Dios» significa propiamente, pues en el camino se presentan inhibiciones tanto de carácter estoico como liberal.

Desde el principio hay que tener ante todo constantemente en cuenta que el temor del Señor es «temor» en un sentido pleno y preciso. El temor del Señor no es lo mismo que «respeto» ante Dios. Esta explicación corriente que lo hace trivial e inofensivo conserva poco del concepto original. Y la traducción por «veneración» es también imprecisa y da motivo a una mala interpretación de tipo semejante a la anterior. Una muestra de cómo estas debilitaciones del significado yerran en el sentido del concepto nos la da la teología clásica al decir expresamente que el temor de Dios, aunque se refiere enteramente a Dios, no es, sin embargo, esto es evidente, temor «ante» Dios en el sentido en que se puede hablar de temor «ante» una desgraciaEsta distinción no tendría sentido alguno si se entendiera que el temor del Señor es lo mismo que «veneración» o «respeto», pues los actos de veneración y respeto se dirigen —vistos formalmente— a Dios en el mismo sentido en que el temor se dirige al mal.

Por tanto, la cuestión es: qué es aquello «ante lo cual» se siente el temor del Señor.

En nuestra época se habla a menudo —y no siempre sin complacencia— de los peligros y amenazas de la existencia humana. Pero se alude raramente, al hacer esto, al más extremo y último peligro de la existencia, ante el cual todas las amenazas de catástrofes y destrucciones, incluso en escala planetaria, y todos los peligros de la lucha por la existencia tienen ,el carácter de algo penúltimo y casi irreal. Esta amenaza externa, que introduce en los más íntimos senos de la humana existencia la posibilidad real de una disminución de su ser y de una caída, no es otra cosa que el posse peccare, poder ser culpable. Es muy necesaria, sin embargo, despojar a esta afirmación de su circunstancia moralista y darle de nuevo su sentido original y más profundo, aplicado al ser mismo.

El horror a la posibilidad, que surge constante y reiteradamente del fondo del ser creado, de ser separado del último fundamento del ser, por causa de la culpa, el horror a esa posibilidad real, es lo que provoca la reacción adecuada del temor del Señor como un verdadero tener miedo.

Este temor no se puede vencer con ningún «heroísmo». Lo que teme está unido inseparable e irrevocablemente al modo de existencia del «hombre en camino». Quizá pueda el hombre apartar su vista de la situación que motiva ese temor; quizá pueda olvidar, por así decirlo, el temor del Señor. Pero entonces es como un olvido de sí mismo y como una contradicción frente a la realidad de su auténtica existencia.

El hombre puede temer la posibilidad de un auténtico hacerse culpable, de dos formas: por causa de la culpa misma y por causa de la pena. Lo más auténtico es el temor por la culpa en cuanto tal. Pero como la pena no está unida a la culpa por una «arbitraria disposición» de Dios, ulterior por así decirlo, sino que es obra de la culpa misma de un modo esencial e inmediato y resulta de ella, por eso puede ser el temor, motivado por de pronto por la pena, en sentido auténtico, temor por la culpa.

La teología llama al temor por la culpa misma timor filialis o timor castus, temor «propio del hijo» o «casto» (esta última expresión procede de la patrística y no la entendemos en su pleno sentido). La otra forma del temor recibe el nombre de timor servilis, temor «propio del siervo».

El temor «propio del siervo» es una forma imperfecta del temor del Señor. Se funda en una forma imperfecta del amor «concupiscible» a Dios, «todo temor nace del amor» , el temor es un «amor en fuga» [u]. El timor servilis teme ante todo la pérdida de la plenitud personal y auténtica del hombre en la vida eterna, es decir, la condena eterna. Ahí reside la esencia y la sustancia del temor «servil» .

La sustancia del temor «servil», el miedo a la pena eterna es, aunque imperfecto, «bueno» , a pesar de todo; es más, «procede del Espíritu Santo» [M]. Puede ser como una introducción en el auténtico amor de Dios (caritas), y es el «principio de la sabiduría» (Ps ,), pues dispone al espíritu para la sabiduría. Estas frases no podemos apenas pensarlas hoy día sin una interna resistencia. La culpa es por varios motivos. A las circunstancias generales inhibidoras del temor, de carácter liberal y estoico, que ya hemos mencionado varias veces, se añade algo especial. Y es que a las «realidades últimas», Cielo e Infierno, se las ha adornado, en la conciencia pública, incluso la cristiana, con atributos en definitiva nada serios. Se ha amanerado el cielo, convirtiéndolo en una pradera para jugar, y a los ángeles en compañeros de juego de un niño pequeño, mientras que para Santo Tomás, por ejemplo, la aparición del ángel tiene un elemental carácter terrible y estupefaciente; por eso siempre las primeras palabras del ángel al hombre son: no temas . De igual forma

se ha tergiversado de tal modo al infierno y a los ángeles caídos, que se les ha despojado de su jerarquía entitativa como realidad espiritual y, por tanto, de su capacidad de inspirar temor.

Es cierto que el temor a la condenación eterna, en cuanto motivo de conversión hacia Dios, corresponde a un grado imperfecto del amor a Dios. Pero en ese caso de la vida íntima es la única posibilidad de una apropiada respuesta vital a una de las más corrientes realidades de la humana existencia. Es imposible —repetimos, en ese grado del amor— «dominar» el miedo a la pena eterna; ni el «carácter» ni la ecuanimidad ni el optimismo bastan para ello. Y si ocurre, es siempre en abierta contradicción con la realidad objetiva del ser. El único dominio del temor a la condenación eterna, auténtico y adecuado al ser, es avanzar en el camino del amor.

Por la auténtica amistad de Dios, que se adhiere al Sumo Bien por él mismo, el temor «servil» recibe nueva forma y se eleva hasta el temor «propio del hijo», hasta el temor «casto».

Hay que repetirlo: el temor «propio del hijo» es verdadero temor. Es más: en un determinado sentido, es temor en una forma más auténtica que el temor «servil». El temor «propio del hijo» considera la culpa en cuanto tal; y la culpa es, en medida superlativa y en absoluto, «más mala» que la pena". El temor a la culpa responde, por tanto, a un peligro de la existencia humana más profundo que el temor a la pena eterna. Y está también más cerca de la más íntima médula de los actos de decisión de la vida espiritual y moral del hombre, mientras que el temor a la pena parece que corresponde más al círculo de lo propiamente vital y anímico. El temor a la condenación «propio del siervo» va desapareciendo cuanto más profundamente penetra en el hombre el efecto de la amistad con Dios, es decir, cuanto más se vincula el hombre al fundamento eterno de su ser. El temor «propio del hijo», por el contrario, va creciendo —como verdadero sentir temor— en la misma medida en que se va realizando la amistad con Dios. Hay en ello algo sorprendente, pero que,

sin embargo, se revela como una interna necesidad al reflexionar más profundamente. Pues por una parte no se excluye, incluso en el grado más elevado del amor divino, la posibilidad real de la culpa para el «hombre en camino»; pues en la medida en que el hombre «aún no» ha alcanzado el status comprehensoris, la aversión voluntaria de Dios es «absolutamente posible» (omnino possibilis). Y, por otra parte, el sentido del pecado, que está ordenado a la nada y al aniquilamiento, se hace visible en su auténtica negatividad solamente al «amigo de Dios»; únicamente el amor sobrenatural a Dios pone al hombre —el temor es un «amor que huye»— en la situación, y al mismo tiempo en la necesidad, de sentir temor de la posibilidad de la culpa en la misma medida en que es realmente temible.

El temor «casto» por la separación culpable de Dios es «principio de la sabiduría» en un sentido distinto de como lo es el temor «servil» a la condenación eterna; ésta dispone al espíritu para la sabiduría, pero aquél es el primer fruto de la sabiduría misma.

El temor «propio del hijo», que corresponde al amor divino perfecto, es uno de los siete dones del Espíritu Santo. Es un «regalo» que excede en absoluto de las posibilidades del hombre natural.

El bien moral no es otra cosa que la prolongación y perfeccionamiento de las tendencias naturales de nuestro ser; y es la natural angustia del hombre ante la disminución de su ser y el aniquilamiento la que se «perfecciona» en el temor del Señor.

Con esta afirmación se abre una perspectiva de interesantes implicaciones. Si la angustia natural del hombre que contempla la nada no se perfecciona con el temor del Señor, irrumpe entonces en el ámbito de la vida espiritual y anímica esa angustia «imperfecta» y destructora. El predominio de la angustia «imperfecta» es la señal

de que el hombre niega voluntariamente el temor del Señor y se desentiende de £. Ahora bien: el temor del Señor es peculiar e intrínseco a toda acción buena del hombre, y a su vez cada pecado en cierto modo lo elimina y suprime [u]. La angustia «imperfecta» es, por tanto, la característica y el acompañamiento del pecado (objetivo), es decir, del hecho de ir en contra de la realidad. En este punto coinciden de nuevo la teología y las experiencias de la moderna psiquiatría.

Sólo hay una única posibilidad de que la angustia natural ante la nada desemboque en el dominio de la vida espiritual y anímica, sin que ejerza al mismo tiempo una acción destructora. Esta posibilidad única es la perfección de la angustia natural con el temor del Señor. Sólo éste contiene el fundamento entitativo de toda «salud», pues se adecúa a la realidad.

La virtud teologal de la esperanza y el temor del Señor están unidos en una correlación especial, se corresponden mutuamente [S]. La vacilación con que apreciamos esa correlación parece encontrar una especie de correspondencia confirmativa en el hecho de que Santo Tomás, que cambia de opinión muy pocas veces en sus obras, sólo en el segundo volumen de la segunda parte de la Summa expresa en forma clara y definitiva la implicación de esperanza y temor del Señor —en oposición al primer volumen de dicha obra y a su temprano Comentario de las Sentencias.

El punto de articulación entre la esperanza y el temor es el amor «concupiscible», que busca a Dios egoístamente. Este amor es, como ya se ha dicho, el fundamento de la esperanza, y el temor es su «negativo». Únicamente se puede esperar y temer con vistas a uno mismo (o con vistas a la persona que se ama).

..El temor «servil» corresponde a aquel grado de la esperanza que aún no ha sido transformado de raíz por la caritas, el auténtico amor de amistad hacia Dios. El temor casto, «propio del hijo», es

el «negativo» del «amor de esperanza» que se eleva a la amistad de Dios.

El temor de Dios asegura la autenticidad de la esperanza. Excluye el peligro de que la esperanza se convierta en su falsa similitudo, en su falsa imagen: la presuntuosa anticipación de la plenitud. El temor del Señor mantiene presente para el hombre que espera el hecho de que la plenitud «aún no» es real. El temor del Señor representa el recuerdo de que la existencia humana, aunque está dirigida y orientada por el Sumo Bien hacia la plenitud, sin embargo en el status viatoris está amenazada constantemente por la proximidad a la nada.

Con asombroso acierto dice San Pascasio Radbert: «El santo temor guarda y protege la cima de la esperanza» .

Y en las Sagradas Escrituras (Salmo ,) se dice en forma simple y sublime al mismo tiempo: «Esperan en el Señor los que le temen».

AMOR

«El amor es el regalo esencial. Todo lo demás que se nos da sin merecerlo se convierte en regalo en virtud del amor».

(Summa theologica, , ,).

I. A VUELTAS CON LAS PALABRAS

La pretendida «pobreza» del idioma

Hay razones más que suficientes que le sugieren a uno no ocuparse del tema del «amor». A fin de cuentas, basta con ir pasando las hojas de una revista ilustrada, mientras nos llega el turno en la peluquería, para que le vengan a uno ganas de no volver a poner en sus labios la palabra «amor» ni siquiera en un futuro lejano. Pero también nos da miedo esa otra actitud que, en el extremo opuesto, se goza de provocar malentendidos al hacer que la realidad del amor, transportada al terreno de lo irreal y fantasmagórico, se evapore y no deje de sí misma otra cosa que la pura «renunciación». En definitiva, pertenecen aquellas aprensiones al capítulo de los gustos y a la forma de encajar ciertas impresiones. Y hasta que no se superan esas reservas, no descubre uno la auténtica dificultad del asunto: es un tema verdaderamente inconmensurable. Pero, ¿puede decirse que se trata realmente de un tema? ¿No responde más bien la palabra «amor» a todo un conjunto de significaciones que, con apuros, pueden reducirse a un común denominador, como una palabra

que cabalga su sentido sobre muchas islas flotantes y dispersas sin la más mínima comunicación entre sí? ¿Tienen algo que ver con esa «virtud teologal de la caridad», que en los catecismos suele ponerse después de la fe y de la esperanza, todos esos productos de la industria de la frivolidad que se dicen «amor», o lo que en el famoso ensayo de Stendhal se designa como amor físico? ¿Y qué tienen que ver con todo eso las ideas que Platón desarrolla en su Symposium? ¿No es acaso algo radicalmente distinto? Pero, aparte de esos extremos, nosotros mismos hablamos del amor al vino, del amor a la naturaleza o a la música. ¿Y no hay un abismo entre todo eso y la palabra de la Biblia, en la que se dice que Dios mismo es amor?

El que piensa en la riqueza de palabras que tienen otros idomas, que se despliegan como un abanico al referirse a esa complicada realidad, podría creer que la dificultad de expresar el contenido del amor es un problema que sólo afecta a la lengua alemana, pues se ve obligada a emplear una misma palabra para expresar cosas distintas. Un especialista en filología antigua ha llamado a su propia lengua «pobre», porque sólo posee una palabra para «cosas que no tienen nada que ver una con otra», mientras que el griego y el romano, lo mismo que las lenguas modernas que se derivan del latín, disponen de media docena larga de vocablos. Un profesor de filosofía ha intentado aliviar esta supuesta penuria lingüística del idioma alemán proponiendo la absurda solución, por él mismo ya puesta en práctica, de distinguir al menos entre amori y amor (que se llamaría: amor sub-uno y amor sub-dos), pero insistiendo en que no se trata de dos «distintas especies de una misma noción genérica del "amor"» .

En realidad la cosa es mucho más sencilla de lo que parece. En primer término, cuando se abandona el reino de los sustantivos y se entra en el de los verbos, resulta que la lengua alemana no es ni mucho menos tan pobre. Los hay que hacen asomarse a una profun-

didad de significación nada fácil de sondear. ¿Qué quiere decir, por ejemplo, «einander leiden mógen»? Tiene, como todos los idiomas, en medio de la pluralidad de vocablos, una palabra base, que es también única y que reúne en sí y relaciona todas las demás especificaciones contenidas en las otras. Esa palabra es: amor. Omnis dilectio vel caritas est amor, sed non e converso. Esta frase no hace sino dejar constancia de un uso lingüístico vigente: toda dilectio (dilección) y toda caritas (caridad) es, en el fondo, amor (amour, amore, amor) \ Por tanto, lo discutible es precisamente el que todas esas cosas que el idioma alemán llama «amor» no tengan nada que ver entre sí. Sigmund Freud, que, por un lado, habla también del «abandono de la lengua en el empleo de la palabra "amor"», invita, por otro, a reflexionar sobre el hecho de que «todo uso idiomático, aun en medio de todos sus caprichos, permanece siempre fiel a alguna clase de realidad»- De aquí se deduce que quizá haya una posibilidad de encontrar algo en esa pretendida «pobreza» del vocabulario alemán. Y esa posibilidad consiste en que la misma lengua nos incita a que no se pierda de vista lo que es unificante y común en todas las configuraciones del amor, y a que se tenga siempre en la conciencia esa convergencia a pesar del malaventurado uso restrictivo.

Es cierto, por otra parte, que existe ese abuso; y hasta parece incluso que son las palabras clave del habla humana las que más sufren esos achaques. Al menos así se ha dicho, y no sin razón. André Gide, llegado ya a los ochenta años y demasiado gastado para continuar escribiendo su diario, en sus últimos apuntes poco antes de morir escribe unas pocas palabras: «elegancia», «dignidad», «grandeza»... «me da miedo y casi vergüenza emplear estas palabras; es tal el descaro con que se ha abusado de ellas... Casi se las podría llamar vocablos obscenos, lo mismo que todas las palabras nobles, empezando por la virtud».

C. S. Lewis ha calificado de «ley» esta tendencia a cambiar el sentido de las palabras éticamente famosas en su contrario: «Ponle un nombre a una buena cualidad y pronto ese vocablo designará un defecto» . Así se explica la aversión que parecen sentir algunos a tomar en sus labios la desprestigiada palabra «amor». En lugar de pronunciarla, se prefiere hablar de «humanidad» y de «solidaridad». Pero, ¿no son distintas las significaciones de estos nombres de la que tiene la palabra «amor»? Las palabras básicas y fundamentales no consienten se las sustituya, al menos no toleran se haga arbitrariamente, ni se prestan a que su contenido sea expresado por otras, por racionalmente fundada que esté esa decisión de suplantarlas. En cambio, parece que no se excluye que el abuso de las mismas llegue tan lejos, que una palabra de ésas, vilipendiada vergonzosamente, desaparezca de la circulación idiomática. Y ambas cosas pueden perfectamente demostrarse por dos hechos extraños ocurridos en la historia de la significación del vocabulario alemán sobre el amor, sobre lo que estaría uno autorizado a extremar su sorpresa más de lo que corrientemente se hace.

El vocablo Minne es una palabra que, a fuerza de ser usada, ha quedado simple y llanamente eliminada de la lengua viva. Para Wolfram von Eschenbach y Walther von der Vogelweide, lo mismo que para muchos normales usuarios que no hablaban en poesía, Minne era la palabra corriente para designar el amor. Por tanto, la lengua alemana tuvo en sus orígenes más de una expresión para decir «amor». Parece incluso que el vocablo Minne era una expresión más sublime que Liebe- Como puede leerse en el diccionario alemán de Grimm", significa tanto el amor de entrega del hombre a Dios (Gottesminne) como la actitud de socorro para con el indigente, y, por añadidura, también el amor entre hombre y mujer.

Allá por los años se queja Walther von der Vogelweide de que con la efigie de Minne «se están acuñando monedas muy falsas» . Es cierto que esta expresión siguió en uso largo tiempo. Pero su creciente desvalorización, al irse trocando en una versión de lo crasamente vulgar, hace que, por el momento, su empleo «se haya hecho totalmente imposible» Luego, como una especie de rabia contra ella, se la extermina sin apelación. Incluso en el lenguaje escrito, cuando aparece, se pega sobre ella un cartelito que la recubre y dice Liebe[l]. Todavía al filo del año , la palabra Minne ocupa inconmovible su puesto en el salterio alemán de Notker. Pero Lutero ya no la emplea. Como lacónicamente nos transmite el diccionario de Grimm, a «partir del siglo xvi se la evita, y para el uso vivo de la lengua es una palabra muerta» [lé]. Y así han quedado las cosas hasta hoy. Ni los esfuerzos de los románticos ni las óperas de Wagner han sido capaces de devolverla a la vida lingüística. Y a pesar de que existe una moderna versión de Kierkegaard, la de Emmanuel Hirsch [l], en que una de las dos expresiones del danés para el «amor» se traduce al alemán por Minne, eso no pasa de ser un arcaísmo que permanece solitario, sin influencia alguna sobre la verdadera forma de hablar de los hombres.

El segundo fenómeno lingüístico del que aquí queríamos dar cuenta brevemente es el intento de introducir la palabra caritas en la lengua viva alemana: mejor dicho, el fracaso de esa tentativa. El incidente pone de manifiesto lo problemático que resulta el pretender marcar una andadura a la lengua viva y superar su presunta «pobreza» a base de reforzar su curso imponiéndole una trayectoria determinada. En este caso concreto, la peculiaridad de la virtud teologal del «amor» habría de imponer su ley y distanciarse de todo aquello que los hombres llaman «amor». Claro que en este caso hay,

además, en juego otro problema de hondo calado, que podría enunciarse con la fórmula abreviada de «Lenguaje y Terminología» («palabra históricamente respaldada» y «expresión técnica artificial»).

Naturalmente, no hay nada que oponer a que en el terreno del debate erudito se sirva uno de una terminología más o menos artificial al objeto de conseguir más claridad; por ejemplo, que el teólogo, para designar con más precisión lo que es el amor de Dios y del prójimo en sentido sobrenatural, emplee el término caritas. Y mientras esta expresión verbal, tomada de otro idioma, quede bien perfilada como distinta a la que el común de los mortales habla, todo está en orden. Pero en cuanto se le inserte en el uso corriente del hablar general o se le quiera dar en él carta de naturaleza, queda, como es natural, sumergida en los avatares del dinamismo idiomático de la lengua viva y cae irremediablemente en el peligro del cambio de sentido, del estrechamiento de su significación y en el desgaste, por lo que parece, más intensamente incluso, que las palabras que han ido siendo sin más admitidas o las que los poetas han introducido trayéndolas del reino de la inspiración.

Exactamente esto es lo que sucedió cuando a la palabra «caritas», expresión de significado específico en la Teología, se la tomó prestada de allí y se la medio alemanizó . Su significado en ambos idiomas ya no puede decirse que coincida. «Caritas», en alemán, significa, sobre todo, si no exclusivamente, la atención y cuidado de los necesitados y todo el montaje organizador que para ello se requiere (asociaciones, organismos administrativos, directores, etcétera). Digamos de nuevo que no hay nada que oponer, sino todo lo contrario: se trata de una transformación sublime y conmovedora. Y, además, ¿quién podría asegurar que no hay en todo eso, al menos en líneas generales y más o menos oculto, un algo de amor de Dios y del prójimo? Y, sin embargo, lo que se entiende por eso es mucho más y a la vez totalmente distinto de lo que por «caritas», como virtud teologal y ascética, se ha entendido siempre.

Al reflexionar sobre esto, nadie se podrá extrañar de que Karl Jaspers contraponga «caritas» a «amor», y que pueda hablar de una «caritas sin amor» Si aquella tentativa que, probablemente por influjo del libro de Anders Nygren, se hizo en los años treinta de introducir en el uso idiomático alemán la palabra grecobíblica ágape hubiera tenido éxito, es de suponer que el vocablo hubiera corrido una suerte semejante.

Pero no se trata de aclarar si el conjunto de vocablos de que se puede echar mano es pobre o rico; lo que importa es que uno se dé cuenta, en la mayor medida posible, de la complejidad del fenómeno que llamamos «amor». Esto no puede conseguirse más que mediante la interpretación del lenguaje, del propio y del ajeno, supuesto que sepamos desentrañarlo, lo cual puede no ser el caso, a pesar de que lo dominemos. Tal interpretación tendrá que ser forzosamente fragmentaria y contingente, como es natural, pero hay que hacerla. Ni siquiera lo que en la conversación normal piensan y entienden todos y cada uno de los que hablan la misma lengua puede ser traducido sin rastro de incertidumbre a formulaciones de contenido reflejamente consciente y claro. Resulta difícil percibir los segundos sentidos o delicados matices que acompañan el manejo de las lenguas vivas extrañas para nosotros. Y aún son mayores las dificultades si se trata de lenguas muertas. Superfluo sería recordar, por conocido, que cada uno de nosotros sólo domina un escaso tanto por ciento de todas esas lenguas que, de hecho, circulan sobre la superficie del planeta. Y, sin embargo, aun siendo conscientes de la precariedad e imperfección, no es poco, ni mucho menos, lo que una reflexión concienzuda sobre el acervo de palabras es capaz de sacar a la luz y de dar nombre al fenómeno del amor.

El vocabulario amoroso en el latín y en el griego

El latín, la lengua antigua que con mayor intensidad que cualquier otra ha inspirado el vocabulario de los pueblos europeos, tiene

por lo menos media docena de palabras para designar el amor, todas las cuales eran empleadas por los romanos. Amor y caritas son dos vocablos de todos conocidos. Pero las obras de caridad cristiana que nosotros atribuimos boy con la mayor naturalidad a la «caritas», se llamaban en tiempos de San Agustín, como él mismo relata, obras de la pietas. La palabra dilectio, cuarto vocablo en uso para los latinos, la hemos ya mencionado más arriba, aunque incidentalmente. A este grupo de palabras pertenece no sólo la affectio, sino también, y no sin cierta sorpresa, el studium. Se ha afirmado incluso que esta última palabra expresaba para los romanos un aspecto característico de la inclinación amorosa, es decir, la voluntad de servicio o de estar a disposición de alguien; con lo cual se llama, de hecho, por su nombre a algo que va siendo raro en el amor, pero que, sin embargo, es parte integrante del mismo según el común sentir. También la palabra «pietas» dice relación, según parece, a un matiz del amor que no es considerado hoy como natural. No sería exacto afirmar que a la esencia del amor pertenezca, en todos los casos, una especie de compasión, pity (que viene de pietas) o misericordia como ha pretendido defender Arthur Schopenhauer falsificando, evidentemente, el sentido del amor con su radicalismo al afirmar que «todo amor puro y verdadero es compasión» . Pero ese nombre latino nos hace pensar, y no sin motivo, que el amor real «no es posible sin algo de miramiento, deferencia y comprensión» [a].

La palabra affectio pone de manifiesto un nuevo elemento significativo del «amor»; el vocablo, como tal, ha pasado sin cambios apreciables de sentido al francés y al inglés. Es el elemento de la passio, que en este contexto no quiere decir pasión dolorosa o gozosa,

sino la pasión que se nos impone, en cierto modo fatalmente, cuando amamos. A pesar de que la affectio, entendida como integrante o equivalente del amor, sea una forma gramatical activa, todo el mundo sabe que al amar no somos en exclusiva, ni quizá primariamente, sujetos activos. El amor es, y quizá más que nada, algo que nos sobreviene.

A pesar de que Goethe tenga derecho a reclamar para sí una cierta competencia en la materia, consideramos una formulación exagerada la que a sus sesenta años emplea cuando dice: «El amor es tener que aceptarlo...; no se trata de querer, hay que quererlo». No queda aclarado quién es el sujeto activo cuando alguien «nos gusta» o cuando encontramos que una persona es «encantadora». Cuesta trabajo creer que en la forma corriente de entender el amor humano verdadero alguien piense que por parte del que ama es todo voluntario, aunque se trate de un amor desprendido hasta el heroísmo, y que no haya en él ni un gramo de fatalidad, sino que todo sea, por dentro y por fuera, una actividad conscientemente desarrollada por el amante. A nadie se le oculta, por otra parte, que en el amar no puede consistir todo ese fenómeno espontáneo y ciego que realmente tiene algo de pasivo, que es el «gustarle alguien a uno», sino que también anda en juego un factor de preferencia selectiva y de juicio discriminatorio. El amor que procede de la existencia vital y que se apodera del hombre todo incluye también esencialmente el diligere, que en el fondo significa «dedicarse por» o elegir. Con esto tenemos que en el latín y en todas las lenguas de él derivadas, la dilectio (dilección) es, con toda evidencia, imprescindible para el vocabulario del amor; es decir, imprescindible para expresar la calidad personal y espiritual del amor humano. En el terreno de lo sensible no tiene la dilectio, evidentemente, nada que hacer; mientras que, como dice Santo Tomás, la palabra amor abarca tanto lo sensual como lo anímico, lo espiritual como lo sobrenatural.

Por lo que se refiere a la expresión caritas, que, contra lo que podría creerse, no fue especialmente tipificada por el Cristianismo.

sino que, como vemos por Cicerón, era de uso corriente en el latín clásico, tiende ya por su mismo sentido literal a significar un acto que sólo se consuma en el espíritu: es una estimativa del valor. Con su adjetivo derivado carus apellidamos algo que nos es realmente caro, es decir, aquello por lo que estamos dispuestos a pagar un alto precio. Este doble sentido que sigue conservando en muchos idiomas, tanto lo amado como lo costoso o caro, es un caso de especial interés. Automáticamente pone a uno frente a la pregunta de si está dispuesto y cuánto a pagar por la unión real o supuesta con lo amado. En ello me parece reflejado el fuerte núcleo de todo amor verdadero y, ante todo, del amor a Dios, que en un sentido eminente se llama caritas. Ante esa duda que parece a veces aflorar de cómo es posible amar a Dios cuando éste es inalcanzable para nuestros sentimientos, se da a entender aquí que lo que quiere expresarse con el contenido de caritas no es sólo algo sentimental, ni tan siquiera primariamente una especial intensidad de lo que se siente, sino lo más «real» y sereno que hay dentro de la valoración, a la vez que la predisposición a pagar algo por la unión con Dios. Este es, como hemos dicho, el núcleo de acero de la caritas. La vida de aquellos que fundaron su vida sobre la caritas pone de manifiesto hasta qué punto la irradiación de esa realidad penetra la esfera del sentimiento y hasta de los sentidos. Con todo esto tiene algo que ver el hecho de que San Francisco de Sales, al poner el título de su tratado sobre el amor de Dios, no eligiera la palabra caridad ni la palabra dilección, sino que,, con razón muy bien fundada, se decidiera por el vocablo «amor»: Traite de l'amour de Dieu. Y «amor» (amour) no es otra cosa que lo que en alemán es la palabra Liebe: el nombre que abarca todas las dimensiones; y si hay en ello un acento sobre el cual se carga la entonación es precisamente el de sentirse arrebatado y el de ser un incendio que se cebe hasta en lo corporal.

Es cierto que en el latín, lo mismo que en el uso de las lenguas actuales, se advierte la tendencia a desbordar esas fronteras entre las distintas áreas de significación que tan limpiamente se han trazado para cada palabra. San Agustín, por ejemplo, a pesar de su agudísima sensibilidad para los detalles lingüísticos, y aun cuando a veces él mismo hace resaltar las diferencias, como en los casos del amor y la dilección , no tiene inconveniente en poner de relieve lo que hay de común en toda clase de amor; incluso en la Biblia, asegura el Obispo de Hipona, cuando se emplean las palabras amor, dilección y caridad, se dice, en el fondo, lo mismo. De hecho, la Vulgata, por lo que parece, también traduce las palabras ágape y agapán, indistintamente, por amor, caridad y dilección; en ella encontramos los vocablos amare y diligere para significar lo mismo[I]-

Eros, la palabra griega aceptada por todas las lenguas europeas, tiene una significación mucho menos clara de lo que ciertos intérpretes han afirmado. No es preciso adentrarse gran cosa en los Diálogos de Platón para darse cuenta de la pluralidad de dimensiones que ofrece el área de su significación. Puede dar a entender la inclinación que se inflama ante lo corporalmente bello; la locura divina (theia mania), el impulso de meditación religiosa sobre el mundo y la existencia, el ímpetu de la ascensión hasta la contemplación de lo divinamente hermoso. A todo esto llama Platón «Eros». En Sófocles hay un lugar donde esta palabra quiere decir algo así como «alegría apasionada». Con esta significación se ha conseguido introducir en la palabra «Eros» un componente que arrastrará consigo en el empleo corriente y que ya no se volverá a perder; de esto volveremos a ocuparnos más adelante.

Philía, a pesar de quedar restringida al traducirla por «amistad», es un vocablo que parece acentuar, lo mismo que el verbo de donde proviene, phileín, el sentimiento de solidaridad, no sólo entre amigos,

sino también entre casados, compatriotas y entre todas las personas de las que se predica. Cuando Antígona está pronunciando la célebre frase: «No he sido hecha para odiar, sino para amar», no emplea ni el eros ni el ágape, sino el verbo phileín.

Ágape, como sustantivo, adquirió carta de naturaleza en el griego bíblico. Karl Barth piensa que el Nuevo Testamento, lo mismo que los Setenta, la versión griega precristiana del Antiguo Testamento, pudo haber aceptado este vocablo precisamente porque es «una expresión bastante gris», en la línea, más o menos, del to like inglés. El filólogo e historiador de las religiones Richard Reitzenstein dice que la palabra ágape no perteneció al «vocabulario literario griego». En cambio, era expresión literaria en el ámbito del amor la palabra storgé, que significa, sobre todo, el amor filial, y philantropía, por la que se pretende expresar en primer término el amor de benevolencia, pero después también el amor sexual. Habría que nombrar también el vocablo philadelphía, una expresión tardía para el amor fraterno, que, al igual que la palabra philantropía, entra más tarde en el griego del Nuevo Testamento.

Pero estas últimas palabras no tienen importancia para el tema específico que nos ocupa. Más importantes son los vocablos eros y ágape, dos «términos clave» que se excluyen entre sí y que son objeto de discusión filosófico-teológica, en la que más adelante vamos a intervenir con especial interés.

Hay una cuestión que, precisamente por una peculiaridad del uso de la palabra ágape en la Biblia, se plantea como interrogante ya desde ahora. Me refiero al empleo «absoluto», por así decirlo, de tal palabra en pasajes bíblicos, como el de Ioh , : «En el amor no hay temor, porque el amor perfecto desecha el temor». En el amor ¿a quién?, habría que preguntar. ¿O quizá quiere decir en el amor de quién? Con toda seguridad se entiende ahí que existe un sujeto

y un objeto del amor, y así hemos de suponerlo. Pero la forma de hablar sugiere algo así como si por el amor se constituyese una especie de cualidad de la persona, es decir, la estructura de lo que se llama «ser en el amor», lo cual, a su vez, determina la raíz misma de la relación existencial del hombre y lo transforma. Sólo al final de nuestro trabajo estaremos en condiciones de precisar qué puede significar más exactamente esa cualidad y en qué sentido puede ser aceptable hablar de ella como de una posibilidad real del hombre. Quizá entonces quede demostrado que la contestación a esta pregunta es también la conclusión a que llega este libro.

Equívocos: «sex»; «ío like» y «to love»; «I am jond of»

Pero quien llegado a este punto se pare por un momento y mire hacia atrás, al hacer balance de todo lo dicho, pensará quizá que en todo esto tiene que haber un malentendido: ¿Es que el «sexo» no aparece de verdad en todo el vocabulario manejado para hablar del amor? ¡Cosa extraña sería, desde luego! Y tanto más, cuanto que difícilmente podría pensarse que esa falta de alusiones se debiera a alguna clase de tabú o puritanismo. Basta recordar la desenvuelta forma de hablar de un Aristófanes, de un Plauto o de un Terencio.

Entonces, ¿qué pensar? Me limitaré a citar a un americano, autor de importantes escritos de cultura antropológica: «Para nosotros resulta ciertamente extraño lo poco que los latinos hablaron del sexo, que no era para ellos tema a dilucidar. Lo que les interesaba era el amor. Lo mismo habría que decir de los griegos. Todos conocemos la expresión eros, pero nadie ha oído apenas que se empleara para designar el sexo. Para eso empleaban la palabra phylon..., un término zoológico». A todo ello contrapone el mismo autor una tesis que cuadra con nuestra situación: «Estamos huyendo del eros, y como vehículo de fuga nos sirve el sexo» . Pero esto es adelantarnos a una cuestión que en todo caso será discutida luego más detalladamente.

Para referirnos al vocabulario inglés y francés bastará con unas pocas observaciones, pues en esos idiomas, aunque en forma algo modificada, vuelven a aparecer, como es natural, las principales palabras del idioma latino (amor, dilección, chanté, charity, affectiori). Hay que hacer notar, sin embargo, algunas peculiaridades que enriquecen y completan el campo de representaciones suscitadas por la palabra «amor». Por ejemplo, en el inglés se encuentra ya desde muy pronto la distinción entre to like y to love. A primera vista podría entenderse esa diferencia pensando que la primera expresión se refiere a cosas, y la segunda, a personas. Cuenta C. S. Lewis que un escolar es reprendido cuando dice de las fresas: / love them; pero si le gustan apasionadamente, el uso lingüístico avala esa manera de decirlo. No hay que pensar, sin embargo, que sea la intensidad de la sensación lo que constituye la diferencia. Se trata más bien de otra forma de inclinación que, por su misma naturaleza, es distinta. Además, también el to like puede emplearse refiriéndolo a personas. Significa en este caso gustarle alguien a alguno, encontrarlo simpático, agradable, etc.; mientras el to love expresa el amor propiamente dicho referido a otra persona. Por tanto, sería lógico que pudiera decirse de una persona: / like him, but I do not love him —«me agrada (como compañero de trabajo, como interlocutor), pero no puede decirse que le quiera».

En relación con lo que intentamos explicar, sería, en cambio, muy posible encontrarnos con el caso contrario, es decir, que se quiera (con amor) a una persona, pero que haya cosas en ella que «no agradan», y que, de acuerdo con esto, sea una falsa recriminación contra el mandamiento del amor al prójimo al afirmar que sería demasiado exigir que se encuentre simpático a todo el mundo. Pero ¿qué es amar? Esa es precisamente nuestra pregunta.

Hay dos cosas que siempre me han fascinado en el vocabulario inglés del amor. La una es la identidad de palabras para expresar el «sentir agrado» (to like), por un lado, y para el «ser igual» o «ser semejante» (likeness), por el otro. Es cierto que los entendidos en etimología dicen que no se trata en absoluto de la misma palabra, sino

que una y otra proceden de raíz totalmente distinta. Yo, que no estaba en disposición de revisar esta sentencia de los especialistas, me había dado por contento con la explicación. Pero luego cayó en mis manos un excelente diccionario donde se afirmaba que también las palabras amor y amare tienen algo que ver con la voz radical «igualdad», wiíh the radical notion of likeness, concretamente tanto con el griego háma («a la vez») como en el latín similis y el inglés same- Naturalmente que este descubrimiento, como todo nuestro prolongado intento de dar una visión general del conjunto de palabras sobre el amor, no interesa ahora como excursión histórica sobre el lenguaje, sino únicamente porque esta proximidad entre «amor» y «ser igual», expresada en la misma palabra, saca al descubierto un componente de significación que al principio nos era más o menos oculto, pero que luego resulta no sorprendernos y que incluso lo habíamos sospechado y hasta casi sabido con certeza; a saber, que el «amor» incluye siempre un ordenamiento intrínseco recíproco entre amante y amado, y que descansa sobre esa destinación. Dicho con otras palabras, que nadie puede amar una cosa o a una persona si el mundo, en un determinado sentido difícil de expresar en palabras, no fuera una única realidad y no pudiera ser vivido como algo fundamentalmente unitario; como un mundo en el que todos los seres son radicalmente semejantes y en el que por su origen, y ya de antemano, se encuentran en una real relación de correspondencia.

Con esto queda confirmada nuestra certeza de que el amor no sólo realiza la unión en el fruto y es la unidad en él, sino que, además, la presupone. Paul Tillich ha aceptado esta realidad en su definición del amor. Dice que el amor no es tanto la unión de dos distintos y extraños cuanto la reunificación de dos semejantes que se hallaban alejados uno de otro. Ahora bien, una separación o alejamiento no tiene sentido si no se presupone un estado de unión previa.

Otro enigma de la lengua inglesa me pareció siempre la significación originaria de ese giro idiomático que, por ejemplo, emplea el aficionado al vino cuando dice que él está fond of wine. ¿Y qué significa propiamente llamar a una mirada amante a fond look? Claro que no es más que la pregunta ignorante que puede hacer un no especialista en filología. El caso es que no he encontrado entre mis amigos ingleses ninguno que pudiera contestármela. Por esto, fue para mí una sorpresa cuando me enteré de que en el inglés medieval fond había sido fonned y que, por tanto, es esa palabra un disimulado participio pasivo de perfecto que proviene de un verbo desaparecido que significaba algo así como encantar o embrujar. Por tanto, to be fond of y fondness significan «una especie de hechizo o encantamiento del ánimo» , con lo que se vuelve a recordar el carácter de fatalidad o destino que sobreviene por el amor. De nuevo volvemos a preguntar: ¿Es que al amar no somos tanto activos y operantes, cuanto movidos por lo amado, alterados por ello y «puestos en acción»? ¿Es el amor, ante todo (o por lo menos al principio, en el primer momento), encanto sufrido ante el amado ser encantados por él? «Encantado», lingüísticamente hablando, es también una forma verbal: el verbo alemán ziichen, encantar, es, según dicen los expertos en etimologías, la forma de intensificación de ziehen, tirar; de acuerdo con esto, entzücken designa normalmente lo contrario, la supresión de aquello que significa el verbo simple, algo así como el «alejamiento». Su significación sería, por tanto, sacarle a uno de sí mismo con fuerza por la violencia, por así decirlo, enajenarlo, sacarlo fuera de sí. Como se ve, todo esto viene a contener con más o menos diversidad de formulaciones lo mismo que expresa el vocablo latino affectio: «quedar afectado».

En francés parece que la palabra affection es exactamente una categoría verbal comprensiva y genérica de todas las formas concretas del amor. Cualquiera que coja en sus manos un diccionario francés conocido e investigue en él lo que la palabra amotxr quiere decir,

se encontrará con la siguiente información: amour en sentido general quiere decir affection profonde; mientras que amor erótico, en su sentido más preciso, viene definido como: sentiment d'affection de un sexo hacia el otro[S].

Dos peculiaridades rusas

Para terminar esta pequeña investigación sobre las palabras y su uso idiomático con respecto al amor, investigación que forzosamente tenía que ser más o menos incidental, quisiéramos hacer dos observaciones sobre el tema en la lengua rusa, que se refieren a dos peculiaridades que yo creo contiene esta lengua en su vocabulario sobre el amor. En primer término, el ruso tiene una palabra (lubovatsja) que parece significar algo así como «querer con la mirada» : un amor que se verifica en la contemplación Las perspectivas que con esto se abren son incalculables. Si es cierto, como afirma Platón y confirman todas las interpretaciones del ser influenciadas por éste, que la «belleza» es la cualidad por la que una cosa se constituye en posible objeto de amor («solamente se ama lo bello», «no podemos amar más que lo que es bello», son frases de San Agustín); y si es cierta la vieja definición que dice: «pulchrum est quod visu placet», bello es lo que al contemplarlo gusta, entonces no puede darse evidentemente verdadero amor sin una contemplación aprobativa que todavía no piensa en absoluto en «poseer». Y el mérito de esa simpática expresión del idioma ruso que dice «querer con la mirada» es haber dado con la formulación verbal de ese elemento contemplativo que hay en el fenómeno del amor.

La otra peculiaridad del ruso nos lleva a ahondar en el tema. Partiendo del uso fáctico del idioma, que, como es sabido, no sólo contiene lo que realmente se habla, sino también aquello sobre lo que

está prohibido hablar, los mandamientos de «no darás nombre a...»; y sobre un análisis de las formas usadas en el latín, se ha dicho que a los romanos jamás se les ocurrió pensar que los dioses pudieran «amar» a los hombres. Ahora bien, a pesar de que los diccionarios rusos aparecidos en el país después de la revolución de octubre de no la traen, la lengua rusa contiene una palabra (blágost) que significa exactamente: el amor de Dios a los hombres. Esto nos hace sospechar que con ese vocablo se ha enunciado un componente de significación sin cuya presencia nadie podrá jamás comprender el concepto y, sobre todo, la realidad del «amor» en toda su extensión y profundidad.

II. LO COMÚN A TODAS LAS FORMAS DEL AMOR

Amor y aprobación

Si el amor, según todas esas variantes e infinitas posibilidades de significación que nos ha revelado la pluralidad de idiomas, es evidentemente algo que nosotros mismos «verificamos» como sujetos activos, y a la vez algo que nos sobreviene y de nosotros se apodera como un hechizo; si es, por un lado, conmoción que tiende a poseer y a gozar, y por otro, actitud de entrega y donación que se olvida de sí misma, «que no busca las cosas propias»; si es una inclinación que puede buscar a Dios, pero también a otras personas (al amigo, a la amada, al hijo, o incluso al desconocido que necesita nuestra ayuda), como también los múltiples y heterogéneos bienes de la vida (deporte, ciencia, vino y canto); un acto, en fin, que es atribuido ai mismo Dios y que, en cierto sentido, se dice incluso idéntico con Dios («Dios es amor»); si todo esto es así, ¿no será más bien improbable que todas esas cosas tengan algo de común? Pero, por otra parte, tenemos que pensar que el hecho de que exista un solo nombre para todo eso tiene que tener algún fundamento. ¿Cómo podría describirse eso mismo que en todas las formas de amor se repite y está presente, supuesto, claro, que lo haya?

Mi contestación, que no pretende ser más que un intento de solución, es la siguiente: en todos los casos imaginables del amor, amar quiere decir aprobar. Lo cual ha de entenderse, por lo pronto, en sentido rigurosamente literal. Amar algo o a alguna persona significa dar por «bueno», llamar «bueno» a ese algo o a ese alguien. Ponerse de cara a él y decirle: «Es bueno que existas, es bueno que estés en el mundo».

Mas para evitar malentendidos, esta formulación necesita una rápida aclaración, o quizá una corrección. Primero hay que advertir que no se trata de un simple decir, de una forma de hablar; no es una simple oración afirmativa, aunque lo sea según su forma literal y estructura gramatical. La aprobación que aquí se contiene es más bien la expresión de una voluntad. Incluye, por tanto, todo lo contrario de una neutralidad «teórica» nutrida de un distanciamiento indiferente. Quiere decir estar de acuerdo, asentir positivamente, la concesión de buen grado, al comprobar algo que se está deseando, la afirmación de un deseo realizado; es ensalzamiento del hecho, su alabanza y hasta la glorificación tributada por parte del que habla de esa forma.

La afirmación como acto de la voluntad

La diferencia de intensidad entre un simple estar de acuerdo y la afirmación que se eleva hasta el entusiasmo de la glorificación es más que evidente, y, sin embargo, en todas estas formas de interpretar el hecho de esa existencia querida, que podrían ampliarse indefinidamente, hay algo común: todas ellas son formas de expresar un acto del querer. Todas ellas tienen el sentido de comunicar al que lo escucha: yo quiero que existas. El amor es, pues, una forma del querer. Y si esto nos sorprende un tanto, se debe a nuestra manera, un poco estrecha, de entender lo que es el querer, lo cual, a su vez, proviene del influjo que en este concepto de lo volitivo han ejercido ciertas concepciones filosóficas y psicológicas.

Estamos un poco acostumbrados a limitar la idea del querer al querer hacer algo, de acuerdo con una definición ampliamente difun-

dida, según la cual «querer significa propiamente decidirse a obrar sobre la base de motivaciones» '. Es muy significativo que este achicamiento activista se dé también en el concepto de conocimiento, como si el conocer se verificase exclusivamente en el «trabajo anímico» de un pensamiento deductivo y no con el mismo derecho en esa «simple visión contemplativa» por la que llegamos a la inmediata certeza tanto de los contenidos mentales como existenciales. El pensamiento como actividad discursiva es como algo que está de camino hacia su verdadero resultado; es, como si dijéramos, el conocimiento de lo ausente. Pero aquello que el pensamiento todavía está buscando, lo ha encontrado ya la contemplación, lo tiene presente; sus ojos descansan ya sobre ello. Se ha dicho que, a diferencia del pensar, el contemplar no es una «tensión de futuro».

Y exactamente igual se da una forma del querer que no tiende a hacer algo todavía en espera de ser consumado en una configuración futura que cambia la situación actual de las cosas. Además del querer hacer, existe el puro asentimiento afirmativo a lo que ya está ahí. Y este asentir a lo que es tampoco tiene carácter de tensión futurista. «El consentimiento no es de futuro». Aprobar y afirmar lo que ya es realidad, eso es amar. En una definición que habla de esencia, ha dicho Santo Tomás de Aquino que el amor es ante todo «tendencia», vis appetitiva. «Pero no es éste el único acto que la voluntad realiza; no es sólo tender a lo que aún no tiene, sino que también es lo otro: amar lo que ya posee y alegrarse en ello». Un comentarista francés de Santo Tomás divide, por esto mismo, el ser de la voluntad en «fuerza de amar» (puissance d'amour) y poder de decidirse por algo o de elegir-

Esa mental separación y a la vez coexistencia en la voluntad de un momento del querer algo y un momento del amar, no es pura especulación que sólo se encuentre en algún tratado más o menos de la especialidad. Tampoco es extraño al habla común de las personas. Cuando, por ejemplo, se dice tantas veces en la versión latina de los Salmos hecha por San Jerónimo, representante y creador del lenguaje de Occidente, que Dios «quiere» al hombre: «El Señor me sacó a lugar holgado, salvándome, porque se agradó en mí», «quoniam voluit me» (Ps ,), en la versión alemana de los Benedictinos de Beuron, se traduce perfectamente por la frase: «... porque me amó». Y en la traducción que Martin Buber ha hecho de los Salmos, cuando vierte ese pasaje casi le da un sentido erótico: «Me sacó a lo lejos, me liberó, porque halló complaciencia en mí».

No basta con decir que, además de «querer hacer» algo, también hay un amar en el acto de la voluntad, como una de tantas configuraciones de la esencia de una operación volitiva; algo así como en el pensar, también el contemplar es una forma de conocimiento. En la rica tradición del pensamiento europeo se afirmó siempre que, lo mismo que la certeza inmediata de la contemplación es el fundamento y supuesto previo de toda actividad pensante, también el amor es el original y más auténtico contenido de todo querer, lo que penetra las creaciones de la voluntad de la flor a la raíz. Toda decisión de la potencia volitiva tiene en esa actuación fundamental su origen y su comienzo, tanto en el sentido temporal como en el cualitativo. Por su misma naturaleza, el amor es no sólo lo primero que la voluntad produce cuando actúa, y no sólo saca de él todos los demás momentos característicos de su impulso , sino que el amor alienta también, como principio es decir, como inagotable fuente creadora, toda decisión concreta, y la sustenta dándole vida.

El amor humano como continuación y perfeccionamiento de la «creado»

Se advierte en seguida que con esto hemos tocado un algo que va incrustado en la estructuración misma de la propia existencia. Si es cierto que el núcleo de todos los seres no es otro que el querer y la voluntad, la más poderosa y dominadora fuerza de las almas [1], queda dicho que el amor, como el acto primordial de la voluntad, es también el punto de arranque y el centro de la existencia. Ahí se decide lo que cada uno es [M]: «Ex amore suo quisque vivit, sive bene sive mate», «todos viven de su amor, hacia el bien o hacia el mal». El amor, y sólo el amor, es lo que tiene que estar «en orden» para que todo el hombre lo esté y sea bueno. San Agustín dice que la definición de la virtud es muy corta: «Virtus est ordo amoris», «la virtud es el orden en el amor»; entendiendo que «virtud» no tiene otra significación que lo correcto en el hombre. Pero nosotros no hablamos ahora de virtud o de estar las cosas en orden, sino de que el amor es un acto de la voluntad, el acto por excelencia. ¿Y qué es, pues, lo que yo «quiero» cuando amo y digo a otra persona: «Qué bien que tú existas»? Como ya hemos indicado, es evidente que esa exclamación puede estar orquestada y sentida de muy diversas maneras, y que en ella caben «en cada caso» muchas variantes de matiz en cuanto a la intensidad. Pero aun el grado más débil contiene, por lo menos, el asentimiento a la simple existencia del otro. Y no es poco. Si alguien quiere comprobarlo, que intente contestarse a sí mismo, como si fuera un test, la siguiente pregunta: ¿No tengo realmente, allá en mis adentros, nada «en contra» de que exista este colaborador, este vecino, este compañero concreto? Para que la pregunta sirva de prueba vamos a suponer que el no tener nada «en

contra» de alguien es el grado mínimo del asentimiento. Ahora bien, cambiemos la contestación y supongamos que no sólo no tenemos nada en contra, sino que hemos reaccionado diciendo: «¡Qué maravilla el que tú existas!» ¿Qué es lo que estamos pensando y sintiendo al decir eso? ¿Cuál es el contenido de la intención y qué es, por tanto, lo que estoy «queriendo»?

En cuanto al contenido intencional, hay una sorprendente unanimidad en la contestación que a esa pregunta han dada los famosos, desde Santo Tomás hasta Ortega y Gasset, Vladimir Soloviev o Maurice Blondel; si bien, por otra parte, el radicalismo de sus interpretaciones llega a veces a ser tan crudo, que puede hacerlas discutibles e incluso falsas. Santo Tomás, por ejemplo, en su «Libro para principiantes», dice que lo que el amante está queriendo cuando «quiere» es que el amado exista, viva simplemente : «El Yo que quiere quiere ante todo la existencia del Tú». Alexander Pfánder, ese gran especialista en Fenomenología y Lógica, un poco demasiado ignorado, con visión y pluma de maestro cuando se pone a describir las vivencias anímicas de la persona humana, dice que el que ama «toma partido por la existencia del amado» dice que encarna en sí la «actitud de un sostenimiento permanente del amado en la existencia» y que por el amor hacía él «se le reconoce al amado el derecho de existir por la sola razón de su propia perfección» .

Cuando se leen estas dos últimas frases se siente uno incómodo. Se tiene la sensación de que no son del todo verdad. ¿No se habrán poetizado en ellas románticamente las mismas posibilidades del aman-

te? Ortega y Gasset, aun pensando seguramente lo mismo, lo formula más exacto y con más cuidado: «Amar una cosa es estar empeñado en que exista; no admitir, en lo que dependa de uno, la posibilidad de un universo donde aquel objeto esté ausente» [n], «estarle continuamente deseando vida, en lo que de nosotros depende, intencionalmente».

En cuanto a la atrevida afirmación de Maurice Blondel de que «L'amour est par excellence ce qui fait étre» , el amor es ante todo lo que «hace ser», lo que causa que alguien o algo exista, solamente podemos aceptarla si se entiende como expresión de la intención de amante. El traductor alemán de Blondel pensó que era mejor mitigar un poco la frase y la vertió, diciendo que el amor es «lo que hace ser» . Pero la formulación más extrema de ese pensamiento que intenta salir en las palabras la encontramos en Vladimir Soloviev, en su ensayo «El sentido del amor sexual» , en el que describe el amor como una fuerza que excluye la muerte, que protesta contra ella y la niega. Confieso que no fui capaz de leer eso sin quedar hondamente conmocionado.

Desde esta misma dimensión es como he sentido siempre la impresionante frase de Gabriel Marcel: «Amar a una persona es decirle: tú no morirás» . En realidad aquí sé realiza lo que arriba indicábamos sobre «el tomar partido a favor del amado» de la forma más intensa que pueda imaginarse. ¿Pero existe realmente alguna posibilidad fundada para afirmar del amor humano, como lo hace Vladimir Soloviev, que excluye la muerte y que la necesidad de morir es «incompatible con el verdadero amor»? .

Creo que eon eso se ha llegado al límite por el que pasa la raya de la locura. Y, sin embargo, como Nietzsche lo formula con una acertada expresión: «Siempre hay en el amor algo de locura; pero también hay siempre en la locura algo de razón» [x]; en todas esas exageraciones, hasta en la concepción de Soloviev, hay, por lo menos, un algo de verdad presentida. Ya da bastante que pensar el mero hecho de que en todos esos intentos por describir fenomenológicamente lo que hay y lo que se siente en la inclinación amorosa se atribuya siempre al amor humano un poder que llega hasta producir el ser {se habla de sostenimiento de la persona amada en la existencia, del reconocimiento del derecho a la vida, de la donación de la capacidad de vivir y hasta de la negación del mortal destino y concesión de la inmortalidad).

Y por mucho que uno se sienta inclinado a pensar que en todos esos entusiasmos se han ignorado los límites puestos a la capacidad humana, hay en ello una revelación de algo que merece la pena pararse a considerar. Más exactamente, hay dos cosas: Primero, eso que sabemos es «lo más glorioso que una cosa puede "hacer", o sea, simplemente ser» , la mera existencia, la «présence effective dans le monde» , el escueto poner por obra la verificación del reino del ser en un caso concreto; eso tan incomprensible que se escapa a toda definición nos es dado a nosotros y a todos los demás seres por el amor y sólo por el amor. Y eso es lo que sabemos y podemos confirmar cada uno de nosotros cuando amamos. Pues lo que el amante dice con los ojos puestos en la amada no es: « ¡Qué maravilla que seas asñ » (así de inteligente, de disfrutable, de capaz o de hábil), sino: « ¡Qué maravilloso es que tú existas, que estés sobre el mundo!».

En segundo lugar, completamente cierto en esas interpretaciones del contenido del amor, y más cierto precisamente en las más exageradas, es que la configuración suprema de la afirmación de una cosa,

la más sublime que pueda pensarse, es la creación de ella, su realización activa en el sentido estricto. «La creación es lo correlativo del sí amoroso» }}. Y yo estoy convencido de que, aparte argumentos y demostraciones racionales, nadie lo ve tan claro como el verdadero amante. El «sabe» perfectamente que esa afirmación que hace dirigida a la persona amada se perdería en el vacío si no hubiera en lo que dice algo así como un acto de crear, y no sólo como algo que hace de potencia de lanzamiento al surgir el amor, sino como algo que persiste y sigue actuando, y en lo cual él, mientras ama, participa y colabora en cuanto amante. De nuevo habría que decir que esa ultrasensación-convicción se estaría agitando en el vacío, descolgada y sin sentido, si con ella se pretendiera atribuir al hombre, por apasionado y heroico amante que fuese, una facultad rigurosamente creadora, un poder de sacar de la nada al ser.

Fue Dios quien, en el acto de la creación, anticipándose a todo amor humano imaginable, dijo: «Yo quiero que seas; es bueno, "muy bueno" que existas» (Gen ,). Es Dios quien ha introducido en todo lo que los hombres pueden amar o afirmar, juntamente con el ser, el ser bueno; quien regaló todo lo que puede ser digno de amor y de aprobación. Por tanto, en virtud de su misma naturaleza y de una forma irreversible, el amor humano no puede ser más que reproducción, una especie de repetición de ese amor de Dios, creador de la más perfecta manera y en su propio sentido. Tal vez el amante, en ese estadio previo a toda reflexión, entiende esto de alguna forma. ¿Cómo se explica si no que ya en la primerísima conmoción amorosa haya un componente de gratitud? Habría que pensar un poco más sobre este fenómeno. Porque dar las gracias es siempre una respuesta, la vivencia de quedar uno como vuelto de cara a algo que acaba de descubrir, frente a algo que estaba ahí antes de que él lo viera; claro que en una especie de misteriosa armonía cósmica que sobrepasa los paradigmas de una experiencia conmensurable.

Ahora bien, a este sí tiene que seguir el pero: «sí, pero...». Sí, es cierto que todo amor humano es reproducción, renovación de la

original y positiva afirmación creadora divina, en virtud de la cual ha recibido a la vez existencia y bondad todo lo que existe, y, por tanto, esa persona concreta que nosotros amamos. Pero lo cierto es que si el amor humano es verdad, si se acierta con el milagro, hay en él algo más que una simple repetición, más que una imitación de lo que Dios hizo entonces: aun siendo una reproducción, es también una continuación, un perfeccionamiento de lo que se empezó en la creación.

III. AMAR Y SER AMADO

Confirmación en el ser por el amor

¿Es que acaso no existe la persona —podría preguntarse— al margen completamente de que un amante la encuentre o no maravillosa, que esté de acuerdo o entusiasmado con ella? ¿Se consigue de verdad algo con decir: «Qué maravilla que tú existas»? Con estas preguntas, traídas de la más fría sensatez en son de escepticismo, es evidente que se está interrogando, en el fondo, si el amor «hace» algo de verdad en el total de la existencia; se intenta con ellas saber cuál es su función y si tiene alguna en el terreno del ser. Es exactamente el planteamiento del caso concreto que ahora reclama nuestra atención. Para contestar no basta analizar la intencionalidad del amante ni lo que en esa inclinación hay «propiamente» como pensado o querido por el que ama. En esto podríamps estar de acuerdo. Será preciso que nos traslademos a la otra orilla, es decir, hay que considerar el problema desde el punto en que está situada la persona a quien sobreviene el amor del otro. ¿Qué significa, visto con serenidad, para una persona el que otra la mire y le diga, a la vez que lo siente y lo «vive»: «Maravilloso que tú estés en el mundo»?

En este momento quiero, en primer lugar, conceder la palabra

a Jean-Paul Sartre, un autor del que se habría esperado una respuesta radicalmente opuesta a la que nos da. Dentro de su «teoría» sistemáticamente desarrollada, toda persona es en principio para otra un extraño que, con solo verla, amenaza con robarle el mundo; un verdugo potencial. Por fortuna, contra esas tesis fríamente forjadas en el cerebro, se impone una y otra vez el poeta Sartre, o simplemente el genial observador y narrador de la realidad humana. Y este último, completamente de espaldas a su propia filosofía, es el que dice cosas como éstas: «Este es el núcleo de la alegría del amor: que en él sentimos justificado nuestro ser» '. Como podrá apreciarse, lo que dice no está tan lejos de aquellas ideas de «justificación de la existencia» y «concesión del derecho a vivir», sólo que ahora no se mira desde el punto de vista del amante, sino de la persona amada. Por lo que se ve, no nos basta con existir simplemente, lo que interesa es la confirmación en el ser: «es bueno que tú existas; ¡qué maravilla el que estés aquí!». Con estas palabras: lo que necesitamos, además de existir, es ser amados por otra persona. Un fenómeno sorprendente, si se para uno a reflexionar. El haber sido creado por Dios parece ahora que de verdad no basta; se precisa la continuación, la consumación... por la fuerza creadora del amor humano.

Y por muy sorprendente que parezca, esta realidad está confirmada por la más elemental experiencia, por lo que cada día experimenta y vive cada una de esas personas. Se oye decir: esa persona «florece» cuando se siente querida. Sólo en ese momento parece que está en su propio ser, empieza para él una nueva vida, y otras expresiones análogas. Para el niño, y si pensamos, sobre todo, en el que todavía está por nacer, el ser amado por su madre es rigurosamente la condición indispensable de su crecimiento. Y no es preciso siquiera que este amor maternal se «materialice» forzosamente en determinados comportamientos de signo benéfico; lo importante es siempre aquella inclinación y entrega que brota del centro existencial y vital mismo de la madre amante; podemos tranquilamente decirlo:

la que sale del corazón y que se dirige también literalmente al corazón del niño: eso que suele llamarse «amor» verdadero.

Conocidas son, al menos hasta cierto punto, las observaciones realizadas por Rene Spitz, el cual se ha ocupado de estudiar casos de niños que nacieron en prisión, por tanto, en condiciones materiales no precisamente confortables y que fueron criados por sus madres entre rejas, y también, por otra parte, niños que reciben los cuidados alejados de sus madres, aunque en asilos para recién nacidos, y niños lactantes en medio de unas condiciones higiénicas insuperables, con unas instalaciones de ensueño como sólo las puede inventar la fantasía americana, rodeados, además, de esas muchachas especialmente formadas para la función educadora y protectora. El resultado de la comparación entre unos y otros niños es asombrosa, pero en el fondo no debería sorprender; por lo que se refiere a mortalidad, proclividad a las distintas patologías y a la neurosis, los niños nacidos en la prisión resultaron mejor protegidos que los otros. Y esto no quiere decir que las jóvenes encargadas de esa delicada tarea la realizasen con una «fría objetividad» o mera dedicación rutinaria.

No es eso. Lo que ocurre es que, por lo visto, no es suficiente ser bien alimentado, no tener frío, tener un techo protector y todo lo demás que se necesita para que la vida sea posible. Todo esto lo tenían aquellos niños de los jardines de infancia en proporciones sobradas. La «leche» la recibían también en cantidades más que suficientes; pero lo que les faltaba era la «miel». Esta alusión a la metáfora de la Biblia, en que se dice de «la tierra prometida que mana leche y miel» (Ex ,), se encuentra en un libro pequeño, pero magistral, de Erich Fromm, un sociólogo y psicólogo alemán emigrado a Norteamérica, titulado «El arte de amar», que ha sido un enorme éxito editorial, debido posiblemente a un malentendido fomentado por una equivocada propaganda de la casa editora. Dice allí Erich

Fromm que con la expresión «leche» quiere darse a entender todo aquello que se necesita para cubrir las necesidades perentorias de la existencia; en cambio, cuando se habla de la «miel» se está pensando en el símbolo de la dulzura de la vida y de la felicidad. Y esto es lo que nos dan cuando alguien nos dice « ¡Qué maravilla que estés en el mundo! », algo que los niños del jardín de infancia americano no escucharon, por lo visto, jamás.

Si bien —continúa diciendo Erich Fromm— pueden perfectamente distinguirse, no sólo entre los niños, sino entre toda clase de seres humanos sin excepción, aquellos que solamente recibieron «miel» de los que, además de la «miel», tuvieron la «leche».

Cuando se piensa esto, se da uno cuenta de que la idea de una «capacidad creadora» del amor humano ha adquirido de pronto un sentido nuevo y más hondo. Realmente, en el amor se sigue produciendo esa acción creativa divina y se la lleva a su consumación, hasta tal punto que sólo así se comprende el que una persona que analice conscientemente el amor pueda decir: «Te necesito para ser yo mismo... Amándome me haces poseerme a mí mismo: tú me haces ser»; what being-loved makes being do ¡s precisely: be, «lo que para un ser significa ser amado es precisamente esto: ser» [s].

Naturalmente, ya sabemos que todo esto son formulaciones de una recóndita realidad que pueden ser mal entendidas y que, además, son falsas si se las toma en su sentido «absoluto». Pero lo que con toda razón expresa en su conjunto es que sólo por la «configuración en el amor» que viene de otro consigue el ser humano existir del todo, sentirse en el mundo arropado dentro de su verdad. Y, sobre todo, la capacidad misma de amar, en la cual recibe la humana existencia su más alta sublimación, supone experimentar en sí la vivencia de ser amado por otro.

Saberse querido y confianza radical

También el libro de Erich Fromm habla de la creación del hombre por Dios con ese glorioso desenfado al que, por lo visto, no se siente animado el pensamiento europeo si no es al contacto con la atmósfera intelectual del continente americano. Allí nos cuenta que, según la narración bíblica, Dios no se contentó con traer mundo y hombre a la existencia, también les dio a uno y a otro, tras la «leche», la «miel»; es decir, tras haberlos hecho, los «confirmó» en su existencia. Sólo entonces dijo aquellas palabras: «Bien, muy bien está» . Y uno se pone a pensar que no debe ser tan poco importante para el hombre que arrastra su existencia sobre el mundo el que tenga la posibilidad de sentirse «aprobado», consentido y confirmado de una forma absoluta, como es la que sale de Dios.

Claro que para esto es preciso que uno sea capaz de sentirse a sí mismo y al mundo como criatura. Aquí no vamos a discutir ahora si ha de ser una sensación o visión que uno fundamenta únicamente por la fe o si se trata de una actitud básica que unos argumentos de razón hacen creíble o, al menos, aceptable. En todo caso, esa convicción de que el ser es creado, cuando no se lleva en la cabeza como un teorema abstracto, sino que se siente con la trágica enjundia que le corresponde, no puede aplicarse sólo a un «sector» determinado de la experiencia, como sería el que está fertilizado por una actitud religiosa. Cuando eso se piensa y se lleva hasta el final, penetra exhaustivamente todo lo que es sensación de vida y de existencia. Todo lo real, cosas, personas y yo mismo, se me presenta entonces no sólo como algo pensado, como idea o proyecto acabado sobre el que se ciernen designios o aguardan finalidades, ya sabemos con qué ira protesta contra esto Jean-Paul Sartre '\ sino que tengo que acept?r de buen o mal grado que toda realidad, incluido yo mismo, ha de entenderse como creadoramente querido y afirmado, como lo que existe únicamente por virtud de este ser, afirmado y amado.

Y solamente dentro de este contexto manifiesta todo su vigor, dicho sea de paso, aquella frase de «omite ens est bonum», que habla de la bondad ontológica de todo lo que tiene ser y que, poco a poco, ha ido degradándose hasta convertirse en una frase estéril de cualquier manual de introducción a la filosofía. Y cuando San Agustín dice en el último capítulo de sus Confesiones que «vemos las cosas porque existen, pero ellas son porque tú las ves» [u], habrá de interpretarse la forma análoga: porque Dios quiere y afirma las cosas, el hombre y la totalidad del mundo, y sólo por eso son buenas, es decir, dignas de amor y de aceptación también para nosotros.

Pero con todo esto nos hemos vuelto a subir a la abstracción y a los universales. Volvamos a preguntarnos, en lugar de por esa concepción universal que implica la naturaleza creativa del mundo, por lo que pueda significar la experiencia concreta de sentirse uno mismo «aprobado» y afirmado por el Creador; pues de lo que se trata es de la experiencia vital. Lo mismo que en el ejemplo que nos cuenta Rene Spitz, el amor de las madres hacia los niños no les serviría para nada en absoluto, por muy dentro del corazón que saliese, si ellos no lo supieran, si de alguna forma no les afectase la afirmación creadora de Dios, que es un hecho, tampoco tocaría ni transformaría la vida del hombre si él no la «realizase» por la fe, es decir, si no quisiera aceptarla, lo cual es la única forma de que esa verdad se convierta en una parte de nuestro tesoro vital.

Como contrapunto podría colocarse al lado de esta concepción la siniestra forma de entender el mundo que propagó Spinoza, para el cual, «propiamente hablando, Dios no ama a nadie» [u]. Aquí se revela y se percibe lo inaudito de una negación integral, a la vez que sirve de fondo para que más se destaque ese hecho de que el existir sólo es ser amado por el Creador. Lo que esta realidad puede llegar a significar para la situación del hombre sobre el mundo se halla expresado de una manera arcaicamente festiva, pero emocionante, en

un libro de un autor que apenas se dio a conocer; «si Dios me ama porque existo, luego soy insustituible en el mundo» [M].

A mí, personalmente, me parece incontrovertible que no hay mejor forma de que el hombre sienta pisar terreno firme, aun en las misteriosas estancias de su conciencia, que vivir esa convicción. Y cuando se da esta radical confianza, por cuya gracia y virtud se es capaz de vivir como un «simple» en el sentido bíblico "; es decir, en definitiva, sin problemas (y al escribir esto pienso en la joven Chantal, que nos describe la novela de Georges Bernanos La alegría); el fondo donde esa actitud se enraiza no es otro que la seguridad de ser amado de una forma tan insuperablemente eficaz y verdadera. Recuerdo la frase de un gran conocedor de los hombres y gran maestro de la espiritualidad: «La sencillez, eso que el Nuevo Testamento llama simplicitas, no es en el fondo otra cosa que la confianza en el amor» '. Y contra esa «pérdida de la identidad», de que tanto se habla hoy, yo me pregunto si no será verdad que no hay otra medicina más eficaz que esa vivencia, que sólo se tiene, desde luego, por la fe que está uno viviendo de ese irreversible, creacional sentirse amado por Dios. En todo caso, comparado con la absoluta estabilidad de este fundamento, el tan aireado «terreno firme de las realidades» me parece francamente un firme demasiado débil.

Pro hay en el hombre una tendencia a defenderse contra ese amor creador que, sin sernos debido ni merecido por nuestra parte, está obrando en nosotros la existencia [n]. Lo que se dice debido, no lo es nunca el amor. No se puede ni merecer ni exigir; siempre es puro regalo. Es, como advertimos ya en el prólogo a este estudio, don primordial que hace posibles todas las demás donaciones. Pero parece como si hubiese en el hombre una repugnancia a dejarse regalar. Todos conocemos y estamos familiarizados con la famosa frase:

«No quiero nada regalado». Y esta actitud está peligrosa y siniestramente tocándose con aquella otra: no quiero ser «amado». No faltan motivos para sentir esa infausta cercanía. Nietzsche hizo una agudísima observación cuando dijo que los «hombres ambiciosos», es decir, aquellos a quienes únicamente interesa ser importantes, «son rebeldes al amor, no se dejan querer» Y S. C. Lewis afirma que lo que nosotros necesitamos es el amor no merecido, pero que ésta es precisamente la clase de amor que no deseamos. «Queremos ser amados por nuestra inteligencia, por nuestra belleza, por nuestra liberalidad, simpatía o excelencia de dotes» . Y, sin embargo, el amor creador del «Primer Amante», como Dante lo llama, no encuentra en nosotros nada en absoluto de todo eso; como imaginable término sobre el que habría de recaer su amor no hay más que la ausencia total de todo: la nada. Es cierto que también C. S. Lewis habla del extraño fenómeno del amor «sin motivo alguno» (sin motivo real, aparente o supuesto) entre los hombres. Y dice que es una cosa conocida que hombres de malsana interioridad posiblemente afirman amar a otros con esa clase de amor, que, además, llaman cristiano, porque saben que de esa forma lo hieren.

«Decir a una persona que se está prestando a reanudar una buena relación, una amistad o un amor erótico: te perdono como cristiano, no es otra cosa que una forma de continuar la desavenencia. Naturalmente que mienten los que así hablan; pero no se llegaría a inventar una cosa así para ofender si no fuera cierto que sería ofensivo de ser verdad» .

La vergüenza de sentirse amado

Pero aunque la inclinación amorosa, ya se trate del amor absoluto y creador de Dios, o del de una persona amante, del que aquí nos queremos ocupar preferentemente, sea recibida con sinceridad y aceptada con gratitud, tiene lugar en la persona que lo recibe algo

más que el aliento y la confirmación en la propia existencia. Se da algo así como un sonrojo: cuando una persona se siente amada experimenta vergüenza. Platón fue el primero que se refirió a este curioso fenómeno. En su Symposion hace hablar al joven Fedro, apasionadamente poseído por la fuerza de Eros, y resulta que los amantes se avergüenzan, uno en presencia de otro, sólo por creer hacer algo deshonroso. Pero, ¿no se avergüenzan más bien porque al amarse lo hacen mejor de lo que realmente es? Esto no se excluye, pero en sí es más complicado de lo que parece.

Ante todo debe quedar claro que en este caso se trata de un suceso positivo y alentador. Existe también la producción de una vergüenza destructiva y negativa por la que se hace sentir a la otra parte lo mal que su real constitución concuerda con la opinión que de él se tiene o se tenía. Pero como en este caso se tiende únicamente a poner en ridículo, la vergüenza sentida es infecunda; bloquea al afectado en lugar de abrirle caminos. Por lo demás, me parece, al menos en cierto sentido, digno de tenerse en cuenta el hecho de que esa forma de proceder, convertida en rutina en los momentos publicitarios, de la que se toma noticia con picante interés y que incluso ya se da como algo normal, que consiste en entregar a una persona a la irrisión y vergüenza públicas, haya sido considerada en la ética occidental como el pecado de detracción por el que a otro se le desposee de algo a lo que tiene derecho .

La vergüenza positiva y fértil, que es la que nos sobreviene en la vivencia de sentirnos amados, y sólo en este caso, tiene algo que ver con la naturaleza anticipativa del verdadero amor. El amante es un ser que afirma y da por bueno lo que existe. Pero esta aprobación que se tributa a la persona amada no es un asentimiento indiferenciado a lo meramente fáctico. La persona que se siente amada sabe muy bien que esa amante afirmación que se le rinde no puede ser verdad. Y precisamente ahí radica el desconcierto producido y la verdadera causa de la vergüenza. Una persona que se juzgue a sí misma sin ilusiones sabe perfectamente que no es cierto eso que el

amante no se cansa de repetir: ¡qué maravilloso es que existas!, ¡qué maravilloso es que existas!, ¡qué maravilloso saber que estás ahí!; ¡te quiero! Y el otro piensa: quizá se dicen cosas malas de mí y no del todo sin razón; y de pronto viene éste, y porque me quiere, me mira fijo a los ojos y me dice: ¡te conozco demasiado bien; tú no puedes haber hecho eso! En las Sentencias morales, del duque de La Rochefoucauld, hay una frase maliciosa que dice: «Por mucho que nos alaben, no se nos dice nada nuevo». Eso es precisamente lo que ocurre con los amantes. Por más alabanzas que se les diga de la persona amada, no se les cuenta nada nuevo. Pero el amado sabe muy bien que todo eso no es verdad: él no es, ni mucho menos, maravilloso.

Pero esto es sólo una cara de la moneda. La otra es que, aunque la alabanza del amado quizá no corresponda al verdadero estado de las cosas, tampoco tiene forzosamente que ser falsa. Ahora bien, para que esto se dé hay que contar con varios supuestos [i]. El primero es que esté hablando un amante de verdad, y no se trate del grito de un animal en celo. El segundo, que el amante sea capaz de percibir en el otro lo que está diciendo de él y de entender el signo natural que esa proyectada maravilla tiene en la persona amada. Nicolai Hartmann dice en su Etica: «... la persona amada que se siente halagada hasta ese extremo se da cuenta de que realmente no se la desconoce; al contrario, ve que se la conoce en un sentido eminente y se la fuerza a ser como el otro la ve». Pero el que esa persona se sienta realmente «forzada» a ello y, como N. Hartmann sigue diciendo , eso la haga «elevarse sobre sí misma» depende ya, idealismos aparte, de otro supuesto, es decir, de que el que se siente amado acepte

ese amor que lo avergüenza y lo solicita y lo corresponda. Entonces es cuando sabe por primera vez que podría ser y sería de hecho toda esa maravilla que le dicen, que podría verificar y hacer bueno en sí mismo ese peculiar estilo de hacerle justicia, esa delicadeza y esa valentía, si consiguiese hacer realidad en su propia persona ese ilusionado y oculto diseño de sublimidad que el amante, a través de todas las deficiencias empíricas, ha sabido descubrir con su amorosa mirada.

El beneplácito divino

Es curioso observar que el ser amado, dicho más exactamente, el dejarse querer, tiene en la actualidad muy mala prensa. También sobre esto quisiéramos decir una palabra. Y creo que en este fenómeno social, que tienen muchas caras, como todo lo que se relaciona con el tema del amor, se esconde algo muy difícil de descifrar, pero que hay que procurar sacar a la luz porque es muy importante. Nietzsche calificó como «la más grande pretensión» el querer ser amado. En la literatura del psicoanálisis se hace notar , pero con nota muy negativa, que la mayoría de las personas entienden el asunto del amor más como un ser amado que como amar ellos mismos. Hasta el «Sr. Keuner», de las historias de Berthold Brecht, se sale diciendo: «Amor es el deseo de dar, no de recibir», mientras que el deseo, al menos «el deseo desmedido de ser amado, tiene poco que ver con el verdadero amor» .

Todo esto suena bien, parece plausibe de primera impresión. Y es cierto que contiene una buena porción de verdad, siempre y cuando se aplique a las relaciones interhumanas. Platón, por su parte, invita a reflexionar sobre otra dimensión nueva del fenómeno cuando dice que el amante es algo «más divino» que el amado.. La idea que se encierra en esta frase podría entenderse de diferentes maneras; entre otras, de la siguiente: sería preciso ser Dios para ser capaz de sólo

amar y no necesitar ser amado; es privilegio divino el ser siempre más amante que amado. Nosotros, los mortales, no podemos jamás amar a Dios tanto como El nos ama; pero, sobre todo, en la relación con Dios le toca al hombre más ser amado que amar él mismo. Y si se tiene en cuenta esto último, puede uno preguntarse si ese descrédito sobre el que se deja querer no será uno de los cientos de máscaras con que los que lo han desacreditado cubren su vanagloria de querer ser un poco como Dios, al igual que en muchas otras cosas.

Y llegados a este punto podemos ya recordar aquellas frases de Freud en las que se habla de «la parte que tiene el amor en el nacimiento de la conciencia» y del «mal» realizado, a causa de lo CUAL estamos «amenazados con la pérdida del amor» . Freud dice que en todo «sentimiento de culpabilidad» está en juego el «miedo de perder el amor» ; el miedo de no ser ya amado por ese poder supremo. ¿Por qué «supremo poder»? Al intentar dar una RESPUESTA a esta pregunta se le escapa A Freud ia gran ocasión que se le HABÍA presentado al plantear tan bien la cuestión; ya que entiende ESE «supremo poder» como «el padre mítico de las edades primitivas» , EL cual, proyectado en la conciencia individual y colectiva vía complejo de Edipo, produce, como su Super-Ego, tanto el miedo COMO EL sentimiento de culpa; una reacción que, según las propias teorías DE Freud, es naturalmente ciega e irracional, de la que hay que LIBRARSE mediante una reinstauración de la conciencia y el psicoanálisis.

LO QUE con ESO SE pretende es evidente: emancipación DE la dependencia DE la ILUSIÓN de QUERER SER amados y, con ello, del miedo DE PERDER EL AMOR. Claro QUE no se niega lo que con las mismas investigaciones DE FREUD QUEDÓ demostrado: QUE, POR ejemplo, EL CONflicto EN LA relación CON el PADRE tiene una enorme importancia PARA EL DESARROLLO anímico, PARA la formación DE la conciencia, para el nacimiento y la proliferación neurótica de sentimientos de culpabilidad. PERO, ¿DE VERDAD QUE ésta es la explicación definitiva y última

de la vivencia interior del sentirse culpable? ¿Qué ocurriría si nuestra existencia fuera realmente algo idéntico con el desear ser-querido y amado no por la figura ancestral y primitiva de un padre imaginario, sino por alguien absolutamente real y supremo, por ejemplo el Creador mismo? ¿Y cómo lo explicaría Freud si en el fondo ese sentirse culpable («pecado») fuera realmente, por lo que de nuestra parte supone, un defecto del ser, resistencia contra aquel creativo ser querido y amado, en el que literalmente consiste nuestra existencia? ¿No habría cambiado entonces totalmente el planteamietnto freudiano, mientras todo lo que él dijo con genial intuición, tanto sobre la parte que el amor, es decir, el nuestro, tiene en el nacimiento de la conciencia y sobre el miedo de perder el amor, recibe un sentido terriblemente real, aunque distinto?

Como consecuencia de tales pensamientos, las expresiones cristianas, tan manejadas y tan superficialmente entendidas como aquellas de «vida agradable a los ojos de Dios», reciben de pronto, o quizá por primera vez cuando se entienden en ese contexto, algo así como un colorido realista. Nos movemos ahora mismo sobre un terreno en que las palabras corren peligro de perder no sólo su esplendor significativo y su fuerza iluminadora, sino su misma sustancia como vehículos de la expresión. Por un momento se las ve como humo y sonido, y uno no quiere ya ni usarlas en serio. Consiguientemente es preciso que, por unos recursos de funcionamiento lingüístico y manejo dentro de la propia función, se las agite y despierte para que al menos sigan ahí y no desaparezcan o se mueran.

Por consiguiente, querer ¿gradar ¿no equivale exactamente a querer ser amado? La palabra griega eudokeín sale en los textos bíblicos docenas de veces. Significa «agradarse en...» y, considerada en su pura significación semántica, es «la que con más vigor contiene ese aspecto de sensitiva moción amorosa que hay en el que elige, cuando se trata de emplear un vocablo que exprese el acto de elegir por preferencia» (así, el Diccionario Teológico, de Kittel, sobre el Nuevo Testamento). En todo caso vuelve a mostrarse aquí que los conceptos existenciales fundamentales, como el amor, ser amado, cul-

pabilidad, pérdida del amor, conciencia y deseo de agradar a Dios residen muy cerca uno de otro.

Al mismo género de significación pertenece el término gloria, que los antiguos definen como clara cum laude notitia, es decir, como el esplendor resultante de ser públicamente reconocido y aceptado por Dios mismo.

Resulta, desde luego, un poco azaroso, y hasta produce confusión, ver las cosas descritas así, con tanta candidez. Pero esa confusión ataca realmente mucho más hondo de lo que cabía esperar. Cuando nosotros somos llamados a entender la «gloria» como suprema plenitud de la propia existencia, como la consumación en una vida eterna, se nos están diciendo dos cosas: la primera, que confesemos de una vez que en nuestro interior nada hay tan ardientemente deseado como el ser públicamente reconocidos y alabados. Y la segunda, que no sucumbamos a la fascinación de una nerviosa ilusión de autosuficiencia, a esa siniestra actitud de no permitir que se nos regale nada, así como tampoco al infantilismo de exigir que se nos esté constantemente confirmando y aprobando.

Dicho con otras. palabras, el concepto de «gloria» y la idea de existencia que en él va incluido nos llama y nos arrastra a que vivamos en una postura cuya más acertada expresión lingüística estaría representada por el vocablo «infancia»; una vida que lleva como final y desenlace el estado de «gloria», es decir, la absolutamente segura e inconfundible corroboración del «Primer Amante», que en ese estadio de revelación nos diga «públicamente», o sea, en presencia de todos los seres creados, a la vez que con su palabra lo realiza, que es maravilloso ser lo que somos.

IV. LA DIFICULTAD DE AMAR

Amor y enojo. Disculpar y perdonar

Por el solo hecho de que en la inclinación amorosa, a pesar de ser una confirmación que se da al amado en su propia existencia, pueda también haber algo de vergonzoso, es decir, este contenido de la sensación amorosa que se nos antoja paradójico, al menos a primera vista, no quiere decir que el amor sea aceptación sin reservas de todo lo que la persona amada piensa o hace en la realidad. De ahí que el amor no sea idéntico con el deseo de que el amado se sienta cómodo siempre y por encima de todo y que esté lejos de todo dolor bajo cualquier circunstancia. «la bondad incondicional, que todo lo sufre menos que sufra el amado» \ no tiene nada que ver con el amor. San agustín trató este aspecto desde distintos ángulos: «él amor hieren el sentimiento inauténtico habla para agradar el paladar del otro» ; «el amigo se irrita mientras sigue amando, el disimulado enemigo adula mientras odia» ningún buen amante puede consentir que la

Persona amada prefiera lo cómodo a lo bueno. El que ama a los jóvenes será incapaz de compartir esa alegría que ellos parecen sentir, en aliviar, por así decirlo, la pesada carga del camino y en desprenderse de la escasa ración que van a necesitar cuando la situación se ponga crítica.

Podría argüirse: ¿acaso no consiste el verdadero amor en querer a una persona tal cual es y aceptarla con todas sus debilidades y defectos? ¿qué puede significar si no, en definitiva, eso de afirmar: «es maravilloso que existas, que estés en el mundo»? Sobre esto me gustaría invitar a pensar que el «existir» no significa simplemente un estático subsistir, sino la presencia dentro de una corriente en marcha y seguir en ella. Evidentemente, para el amante se trata de seguir lo bueno, que marche bien y adelante. ¿y qué pasa con las debilidades y defectos? ¿es que no pertenecen a la propia existencia concreta?

Para poder contestar a esto de forma correcta convendría distinguir entre «debilidad» y «culpabilidad». «soy, por ejemplo, duro de comprensión, apresurado en los juicios, inclinado a la ira injustificada, tienes que aceptarme como soy». Una cosa ASÍ, pienso yo, podría decirse a aquel que me ama y quizá no sin razón; de él podría esperarse algo parecido, eso quiere decir que tienes que quererme A PESAR de mis debilidades, no que ames estas flaquezas. Frente a esta postura, ¿no significaría algo diametralmente opuesto al decirle, por ejemplo: «soy injusto, no admito los hechos, soy dominante, y si tú me quieres, tienes forzosamente que tomarme tal y como soy en todo eso». ¿acaso no excluye el verdadero amor este conformarse con ello y aprobarlo todo? ¿o quizá es aquí precisamente donde ese amor demuestra que es bueno?

Aquí viene a cuento la distinción entre dos formas diferentes de aceptar una cosa que es mala, de las cuales una es propia del amante, pero la otra no. Quiero decir la distinción entre negar la culpa y perdonar.

Todos sabemos que en la forma corriente de manejar estas dos expresiones no se delimitan bien las áreas significativas de cada una. Pero la distinción conceptual que las deslinda es fundamental. Por

Exonerar de culpa vamos a entender aquí el quitar importancia a lo malo, por ejemplo, cuando doy por bueno lo que no lo es; ignoro el mal, no me importa, soy ante él indiferente y no me preocupo mayormente de ello. Ahora bien, en el buen sentimiento amoroso hay pocas cosas de éstas, si es que en absoluto hay alguna, que el amante pueda disculpar; mientras que «perdonar», podrá perdonarlo todo. El perdón es incluso un acto fundamental del amor. Pero, ¿qué quiere decir más exactamente el perdonar? En ningún caso, dejar pasar lo que es malo, no darle importancia, como si hubiera sido cometido sin advertirlo. Sólo se puede perdonar lo que se entiende como malo Y cuyo lado sombrío no se ignora. Por otra parte, ésta es la única forma de tomar en serio la personalidad del otro. Quiere decir que no lo considero como una especie de artefacto mecánico en que puede haber fallos y averías, sino que lo veo como un alguien sujeto de acciones humanas. Por otra parte, el perdón supone que el perdonado condena lo que ha hecho («se arrepiente») y que, por añadidura, encaja positivamente el perdón que se le da. Si estuviese dispuesto a perdonar a una persona a pesar de que no rectifica el juicio sobre la maldad o no desea por ella ser perdonado, estaría tomándolo como irresponsable en el más propio sentido de la palabra. Además, uno sólo puede perdonar lo que contra él personalmente se ha hecho, supuesto que tomemos las cosas con exactitud. Pero, según indicamos arriba, el lenguaje corriente no es preciso ni exigente en estas distinciones; lo que no quiere decir que no sea una forma legítima Y con sentido de manejar las palabras.

Tomemos el ejemplo de un hombre que, bajo una situación de violenta exposición por circunstancias de la vida, ha salvado su vida o su puesto en la profesión o bien su patrimonio mediante una traición, que puede ser a sus propias convicciones o bien a un amigo. ¿qué sentido puede tener en la persona que ama a ese hombre el disculparlo o perdonarlo? En el terreno de los hechos, las posibilidades son innumerables. Quizá el propio autor se está mintiendo a sí mismo, quizá tiene «su» explicación, le da otro sentido al incidente y se cree sin culpa o, al menos, que puede ser disculpado. El confirmarlo en esta actitud no sería amor, sino más bien complicidad.

El verdadero amante no se prestará a dejar a la persona amada en este engaño de sí misma. Habrá de tener necesariamente el deseo de liberarla de la mentira, con lo que todavía no queda dicho cuál será la forma de conseguirlo, ni tampoco si en realidad habría que hacerlo. En todo caso, lo que no puede hacer un amor verdadero es aceptar lo malo: aquí no «disculpa» nada en absoluto. También sería imaginable, como es natural, que aquella persona reconociera, lejos de pretender en absoluto quitarle importancia, lo imperdonable de su acción y se sintiera tremendamente desgraciada por no quedarle ya posibilidad de repararla.

Su mujer, por ejemplo, que con amor comparte ese dolor, nunca podrá, en cambio, desear que lo ocurrido le fuese indiferente. Y aunque la injusticia no se ha cometido contra ella misma, precisamente porque lo ve sufrir y lo ama podría ofrecerle algo así como una especie de perdón, aunque, visto desde fuera, ese acto de perdón en ella apenas se distinguiría quizá de lo que hemos llamado exoneración de culpa, cuando la oye, por ejemplo, decir: «Déjalo estar, no pienses más en ello».

Por tanto, sigue siendo cierto que el «amar a una persona» no quiere decir desearle que viva sin aflicción, sino que realmente esté en el bien y en la verdad. Visto así, la famosa expresión que tantas veces se encuentra uno en las éticas occidentales: «el amor es implacable», pierde un poco su supuesta extraña significación. Hay que tener en cuenta, desde luego, que nadie puede trazar una raya definitiva que divida para todos los casos la inexorabilidad del amor de la inflexibilidad carente de amor, y que en los casos concretos será difícil, casi imposible, distinguir entre eximir de culpa y perdonar, lo mismo que entre debilidad y pecado.

En todo caso podría aclararse esto si pudiéramos sacar de un ejemplo extremo nuestra propia contestación a la pregunta de en qué consiste amar verdaderamente a una persona. Para ello no será preciso que construyamos un caso artificial o violentemos nuestra imaginación. Una persona amada está en el trance de dar testimonio de su fe derramando la propia sangre. La situación es fácil de reconstruir, sea que pensemos en las madres de aquellos jóvenes cristianos en

presencia del procónsul romano o en la esposa de un inocente perseguido por los tribunales populares de los regímenes actuales del terror. Naturalmente que estas madres o esposas no quieren perder a sus seres amados. Claro que están aterradas al pensar lo que les puede suceder, y están deseando con todas las fuerzas de su corazón que suceda un milagro para que se vean liberados del apuro y vuelvan a su lado. Pero, ¿podrían estas mujeres, apoyándose en su amor, desear completamente en serio que la persona querida aproveche una ocasión que se presenta o alguien les ofrece para librarse del peligro por medio de una traición o el deshonor? El planteamiento del caso no pretende discutir en una situación concreta los criterios de moralidad y mucho menos dilucidar la forma en que uno mismo se comportaría de hallarse, de hecho, en tal situación. Se trata únicamente de aclarar qué significa, en un caso extremo, según nuestra opinión, el desear que a la persona querida no le suceda ningún mal. Es decir, quisiéramos saber qué significa en ese caso el amarla.

Amar y querer bien

He dicho según nuestra opinión, pues, de hecho, la idea que se tiene sobre lo que el amor es en realidad abarca mucho más de lo que de inmediato se experimenta al sentirla. A veces lo notamos expresamente; otras veces, no. Por la naturaleza misma de las cosas, en la postura central, adoptada frente a esta concepción universal, está operando la imagen que se tenga sobre el acontecer general de las cosas en el mundo. Y aun aquel que para sí ha decretado que la existencia humana es un absurdo o la cree situada bajo la maldición de un siniestro destino, no tiene una noción de ese amor universal, cuya ausencia, quejándose o acusando, está comprobando.

Precisamente, cuando se piensa en la infelicidad del mundo, siempre acompañada de negación, de burla o de respeto ante el misterio, brota hermanada alguna idea sobre el amor que, como dice el último verso del poema universal de Dante, «dirige las órbitas de las estrellas y del sol».

Es decir, en cualquiera de esas representaciones hay, inevitable-

mente, una idea de cómo podría ser entendido, por ejemplo, el amor de Dios, «el Amante por excelencia».

Y aunque a nosotros nos gustaría, visto al menos por encima, un «venerable anciano de barbas» que «ve satisfecho que los jóvenes se divierten» , sabemos muy bien que el amor universal de ese Ser, que sólo quiere que a los hombres les vaya y suceda lo mejor posible, no puede ser de esa clase. Ni tampoco nos engañamos por dentro sobre el hecho de que lo que estamos deseando no es más, sino menos amor, de que «Dios nos hubiera deparado un destino un poco menos glorioso y a la vez un poco más llevadero» . Este deseo de menos amor es un estado de ánimo que tampoco era desconocido para los antiguos, pues ya ellos lo colocaron expresamente entre los siete pecados capitales con el nombre de «acedia» o pereza del corazón, a la que Kierkegaard dio el nombre de «desesperación de la debilidad», entendiéndola como la desesperación del que no tiene valor para querer ser lo que es.

Todo esto quiere decir que, por lo que parece, nunca desapareció completamente del pensamiento humano la idea de que, como dicen los místicos, el amor de Dios puede ser «mil veces más duro y más severo» que su justicia. Y si es cierto realmente que nuestra imagen concreta sobre el amor, sea al amigo, a la amada, al hijo o a la hija, está, de hecho, también inspirada y constituida por esa universal y omnipresente idea del amor en sí, a nadie puede sorprender el que vuelva uno a tropezar en el amor terreno del hombre con esa misma tensa estructura esencial que enlaza en una unidad deseos presuntuosos y conformación resignada. La sagrada Biblia contiene una afirmación que delata una experiencia por todos conocida: al bastardo se le mima, al hijo se le castiga.

¿Qué es, en definitiva y visto en su conjunto, lo que nosotros estamos queriendo cuando amamos a alguien? A esto ha contestado ya la

magna escuela teológica europea: ut itt Deo sit, le deseamos que Dios sea con él. Sin duda es ésta una contestación tremendamente solemne, que pone en palabras lo más sublime que existe. No obstante, me atrevo a asegurar, si es preciso «bajo juramento», que es eso lo que todos sienten.

Claro que no siempre hay que estar diciendo las cosas «bajo juramento». Estas formas de hablar que agotan los encarecimientos, como exigiendo constantemente de nosotros lo infinitamente elevado y extraordinario, pueden también tener la virtud de hacer desaparecer de la vista real el verdadero núcleo del amor entre los hombres.

Sigue siendo verdad, desde luego, que todo amor dedicado a una persona («¡qué bien que estés en el mundo! ») es una reproducción del amor creador de Dios, por cuya «aprobación» todo ser, también ese que es amado por mí, tiene la existencia. Pero mi amor no tendrá que mostrarse precisamente en que yo realice conscientemente, por una actividad mental, esa creación, sino en las cosas diarias más normales de una ayuda eficaz, de mi amabilidad en la gratitud y en el saludo, o también en ciertas reacciones amorosamente destempladas, y, naturalmente, en lo infinitamente difícil y totalmente desapercibido de que habla el Nuevo Testamento: no ser envidioso, ni vanidoso, ni alegrarse de lo injusto, ni guardar rencor, etc.

Por otra parte, no estará de más recordar, de cuando en cuando, que las más corrientes y normales peleas diarias, si por casualidad terminan haciendo lo que en la intrínseca intención de las mismas va conteniendo, van directamente contra la propia idea de creación, verificando auténticamente ese deseo de que el otro no existiera. Me temo que no va a servir de mucho contra lo espantoso de estas interrelaciones de los estados anímicos refugiarse en la excusa de un acto de «desesperación por debilidad», diciendo que es un fenómeno empírico-psicológico o social. Es más bien el verdadero contexto anímico en que tienen lugar tanto el amor como el odio del hombre.

Incluso el hecho de que yo mismo exista, la buena armonía con mi vida personal, la aprobación de mí mismo por el yo, el sentirse

a gusto en el ser, la afirmación de que se refiere a mí como término, sin la que no podría darse el amor hacia otras personas, ese valor para consentirse a sí mismo el existir, cuando el curso normal de las cosas, vital y normalmente inadvertido, está en trance de trágicas conmociones por experiencias extremas y en peligro de resultarnos insoportable, es, en último término, sólo justificable por la referencia a ese inicial y primerísimo acto del Creador que me trajo al ser como una realidad que ya no puede eliminarse del mundo de las cosas, que no es ya jamás aniquilable, y el cual, al verme en el ser, exclamó con absoluta efectividad: «Es bueno». ¿Qué razones puede uno tener para ese «valor de ser»? A esta pregunta, que es el título que Paul Tillich puso a uno de sus últimos libros , ha dado él mismo allí la contestación: «El poder, con razón, afirmar que nosotros mismos fuimos afirmados» .

Pero todo esto que estamos diciendo sobre las «inexorables» exigencias y aspiraciones del amor, ¿no suena mejor en boca de un preceptor de moral que en la persona de un amante? ¿No hay todavía una enorme distancia entre ese desear únicamente lo bueno a una persona •y el verdadero amor? ¿Acaso no estamos despidiéndonos todos los días de la gente y les deseamos cordialmente «todo lo bueno», como lo repetimos incesantemente al terminar las cartas, sin que ello signifique que amamos a la persona de que nos despedimos? ¿No puede incluso sonar en estas fórmulas un componente de distanciamiento, con el que retiramos precisamente de nuestro amor a esos seres? Todas estas preguntas podrían resumirse en una sola: ¿acaso la benevolencia constituye la esencia del amor?

A esto contestaría yo de tres formas: Primero, no es poco cuando» una persona desea a otra todo lo bueno, si lo dice con sinceridad. Segundo, tampoco hay amor verdadero si no se desea a la persona amada el bien o todo lo bueno. Tercero, la benevolencia no es suficiente para que haya amor.

Sobre este último punto hay que hacer una advertencia basada en la corrección que Santo Tomás de Aquino hace de la famosa definición aristotélica: «Amare est velle alicui bonum», cuando la cita en la versión latina[n]. La definición completa de Aristóteles, que se halla contenida en su Retórica ', dice así: «Amar significa desear a otro todo lo que se considera bueno, pero no por sí mismo, sino por ese otro». Esta definición, clara y bien matizada, se ha repetido muchas veces en la historia de la filosofía del amor, y no sin razón. Tampoco Cicerón sabe decirlo mejor[M]. Santo Tomás de Aquino, en cambio, discute este rasgo característico expresamente cuando pregunta: «¿Es el amar, dado que es un acto de caridad, idéntico con el querer lo bueno (benevolencia)?» . Hay que tener en cuenta que, para el aquinate, aquí no se trata de la «passio amoris», es decir, no se trata del amor sensible que se inflama a la vista de la persona amada y se deja arrebatar, sino del amor espiritual que procede del alma, el cual está situado allende las fronteras del puro encantamiento sensitivo. Y de ese amor, que para Santo Tomás es caritas, dice él que está mal definido cuando se lo entiende como simple benevolencia [lí], y que si bien es cierto que no hay amor sin querer lo bueno de esa forma, puede uno imaginarse una «benevolencia» que no sea amor ni de lejos.

Quizá podríamos mediar en la discusión entre Santo Tomás y Aristóteles diciéndoles: naturalmente que no es suficiente desear lo bueno, hay que hacerlo además. Pero no es esto lo que Santo Tomás tiene que oponer a la definición de Aristóteles. Y es verdad que, según la cita que trajimos más arriba de Jaspers, puede darse una «caritas» sin amor; una benevolencia a la que le falta algo decisivo para ser amor. En el emocionante libro Muerte y Morir, en que la doctora sueco-americana Elizabeth Küubler-Ross describe sus experiencias con

personas agonizantes , se nos dice, por ejemplo, que en las modernas clínicas se hace al moribundo objeto de los más exquisitos cuidados médicos y se gastan con él incalculables sumas de dinero («una docena de personas están ocupándose de él día y noche para verificar el control de la actividad cardíaca, examinando el pulso, la respiración, el funcionamiento de las distintas glándulas, etcétera» pero si el enfermo tuviera y pudiera manifestar el deseo de parar todas esas actividades, para hacer una pregunta a toda esa gente, no lo conseguiría, porque no le escucharían, y menos, le contestarían.

Se ocupan afanosamente de los procesos fisiológicos, pero no del enfermo como persona. Y se dice, además, que si se hiciera esto último, se perdería un tiempo precioso que es necesario emplear en salvar la vida del enfermo. Y quizá tengan razón. Habrá que tener cuidado con criticar a nadie. Pero lo cierto es que lo que el enfermo echa de menos es que no se le tome como persona. No quiero decir que este preocuparse por el hombre tenga que ser ya «amor», pero sería un paso hacia él. Y esto es lo que Santo Tomás dice que falta en esa definición de Aristóteles, para que la benevolencia, con su querer y hacer el bien, se convierta en amor. Y a eso que falta lo llama él unió affectus (unión afectiva), el querer lo bueno dirigido a la otra persona en cuanto tal, el deseo de estar con él, unirse con él, identificarse con él. Cuando el verdadero amante dice: «Es bueno que tú existas», está deseando unirse con quien ama.

Por tanto, desde otro ángulo de visión, queda aquí de nuevo confirmado que el acto de aprobación amorosa no es una simple constatación, sino un impulso dirigido y ardiente hacia la otra persona personalmente tomada, un acto de afirmación que, como casi dramáticamente lo formula Alexander Pfánder, es «un acto centrifugal que se lanza contra la persona amada».

También aquí hay que darle la vuelta a la moneda para conocer mejor su reverso. Aquel« ¡qué maravilloso que existas! » es más un «dis-

paro» que una comprobación, pero supone esta última. Es decir, se da por descontado que antes de esa impulsión de la voluntad hay un convencimiento de que es buena esa existencia para mí, bueno que la persona amada exista. Dicho de otra manera: tengo que haber visto con antelación que realmente es buena y maravillosa la existencia del otro. Sin esta experiencia interior, es imposible que jamás se dé esa moción de una voluntad que se dispara; por tanto, sin eso no puedo amar a nadie ni a nada.

Es preciso que antes haya aparecido a mis ojos del cuerpo y del alma lo amable que hay en ese objeto o persona: «visio est quaedam causa amoris», la visión es una especie de causa del amor. Si bien encontrar amable algo y amarlo son dos cosas distintas. Ni quiere decirse tampoco que tenga que darse el paso de la una a la otra. Y cuando se da, procede de la espontaneidad del querer; también puede decirse de la libertad. En todo caso, el amor no es algo así como una deducción lógica a la que uno quedara forzado a realizar.

Ocurre aquí como con la fe: el paso de la credibilidad al don mismo de la fe es algo que no cae bajo ninguna clase de precepto o violencia ni es obra de silogismos. «Amar a alguien» y «creer en alguien»: he aquí dos actos espontáneos que, si no se los quiere llamar libres, la libertad tiene al menos parte en ellos. Y ésta es también la razón de que los dos sean impenetrables, inescrutables y próximos al misterio. Y con todo, para que tanto la fe como el amor nazcan, aquel supuesto previo de más arriba sigue teniendo vigor: hay que haber reconocido que el objeto de la fe es creíble y que el del amor es amable. Tengo que haber visto y vivido que en el otro, tanto su persona como su existencia, son algo bueno y maravilloso sobre el mundo, antes de que se produzca ese impulso de la voluntad que ya tenemos completamente descrito y que termina diciendo: « ¡Bueno que haya algo bueno como tú!».

No es mi intención propagar una especie de «teoría del conocimiento» sobre el amor. El segundo paso es para mí mucho más importante. Es cierto que uno no puede amar hasta que no ha «visto»

y ha «reconocido»; pero todo conocimiento es nada si no tiene como contenido un objeto real; es decir, cuando «no es cierto». Lo cual quiere decir que, independientemente de nuestro ver, entender y opinar, si lo que decimos al final «bueno» no lo es realmente, por mucho que opinemos se tratará de una ilusión, un error, un sueño o una manía. Y en este caso, todo el amor queda reducido a un ilusionismo de ciegos movimientos instintivos, un truco de la naturaleza, como lo llama Schopenhauer, un deslumbramiento y un autoengaño que lesiona al núcleo más vital de la existencia del «amante».

Habría que preguntar entonces: Cuando digo que «es bueno que existas», ¿no tendría que asegurarme antes de que realmente es así? ¿Y cómo puedo estar seguro de ello? ¿Cómo se saben estas cosas? Yo intentaría contestar diciendo que para un fenómeno de tanta envergadura, como es la consecución de esa certeza, el hombre todo debe convertirse en órgano de percepción y de discernimiento, todos sus «faros» deben estar encendidos, desde la experiencia palpable de lo sensible, pasando por las facultades mentales, incluidas las intuitivas, hasta la visión que sólo se tiene por la fe del carácter creacional del mundo y del hombre. Y parece que hay muchos motivos para pensar que cuando los sentidos ya no perciben la belleza y la razón no es capaz de descubrir los valores, sólo sirve como fundamentación real del amor la convicción de que todo lo que se tropieza uno en el mundo es «criatura» de Dios, que fue moldeada, confirmada y amada por el Creador, y que por esa sola y única razón es realmente susceptible, en el sentido más radical que la palabra realmente pueda tener, y a la vez digno de ser amado por nosotros.

El amor como elección

Pero, ¿no ocurre más bien que esa exclamación de voluntad afirmativa y amorosa por su misma naturaleza no va dirigida a «todo el mundo» ni a toda la creación, sino que en la generalidad de los

casos está dedicada a un único ser «elegido»? En América se ha hecho una amplia tentativa de llegar a un estudio comparativo de las innumerables interpretaciones que se han dado al fenómeno del amor, desde Platón hasta el psicoanálisis, y reducirlas a un determinado número de representaciones básicas. En el libro que recoge los resultados, entre los pocos rasgos que se repiten en todas las versiones, tan pocos que pueden contarse con los dedos de la mano, se encuentra siempre uno que se llama preferencia: el amor es siempre un preferir: «to be loved... is normally to be singled out»; ser amado quiere decir ser tratado como una excepción.

Sigmund Freud considera tan decisivo este componente del fenómeno del amor, que ve en él un argumento concreto contra el ideal de un amor universal a la humanidad. Freud aduce, desde luego, dos argumentos contra el amor al prójimo. Del segundo nos ocuparemos más adelante. El primer argumento lo formula de la siguiente forma: «Un amor que no selecciona nos parece que ha perdido una parte de su propio valor, porque está cometiendo una injusticia con el objeto amado» . De primera impresión parece que sobre esto apenas puede alegarse nada en contra. Pero luego, cuando se reflexiona la cosa cambia. Hay una experiencia en los grandes amantes que se repite una y otra vez, según la cual nos enteramos de que precisamente esa intensidad del amor dirigido a una sola persona seleccionada parece colocar al que ama en una situación desde la que por primera vez se da cuenta, ve brillar ante sus ojos la bondad y amabilidad de todos los demás seres humanos, incluso de todas las cosas. Precisamente ese amor dedicado a una única persona con exclusión de todas las demás, que nos llena hasta los bordes y que parece que no deja espacio para ningún otro amor, es el que hace posible la universalidad de una afirmación que hace decir al amante: «¡Qué maravilloso es el mundo!». «Un corazón que ama a una persona no puede odiar nada»; la frase es de Goethe. Y Dante, hablando de Beatriz, dijo

exactamente lo mismo: cuando ella aparecía «no había enemigos ya en mi vida»

No me inmutaría en absoluto si alguien dijese que todo lo arriba expuesto es una composición poética que no quiere decir nada sobre la «realidad real». Y propiamente hablando, tampoco lo pretende. El verdadero poeta no es el que, candido o retorcido como el sofista, da cuerpo a un sueño. Tampoco es que el poeta pinte pura y llanamente la realidad cotidiana de ti y de mí y del vecino; pero saca a la conciencia lo que tú y yo y el vecino reconoce y confirma cuando lo oye como una cosa presentida y ya largo tiempo sabida. En virtud de esa presencialización poética sabe uno de pronto que así podría ser el mundo de los hombres, si..., bueno, no si fuéramos todos ángeles, sino simplemente si por una venturosa casualidad fuéramos capaces de realizar lo verdaderamente humano, como desde siempre ha sucedido con el caso del amor cuando cae en manos de poetas.

Dos cosas es preciso tener bien claras en todo esto: primera, que un amor universal de este tipo, por muy humano que sea, no puede hacer nada práctico ni sirve para poner orden en la realidad histórica del hombre; segunda, que, sin embargo, sabemos todos muy bien que no se trata de fantasías ajenas a toda realidad, sino de una posibilidad «paradisíaca» clavada en el corazón de los hombres, que sólo en figuras de clase excepcional y grandes amantes (Freud habla de San Francisco de Asís) aparece por un momento.

La frase que ahora vamos a citar es asimismo una de esas que descansan sobre la convicción de la bondad de todas las cosas por creación: «Puede darse el bien sin el mal, pero no el mal sin el bien». Tampoco este pensamiento se puede demostrar por la experiencia diaria que cada cual tiene; sin embargo, todos sabemos que en el fondo es verdad.

Y todo esto no tiene nada que ver con una amable condescendencia respecto del mundo y sus cosas. No olvidemos que el amor es lo que hace posible el odio; el que no ama, tampoco puede odiar

Vamos a prescindir ahora del dístico de Catulo «Odie et amo» («Yo odio y amo. ¿Me preguntas cómo es esto posible? Ni yo mismo lo sé; pero así es, y eso me está destrozando el corazón»). En este caso están en juego ciertas peculiaridades del amor erótico, de las que todavía no vamos a hablar. A lo que yo quiero referirme aquí es a ese odio contra todo lo que amenaza destruir a lo que amamos. Estamos acercándonos al tema de los celos. Pero deberíamos tener en cuenta que hay dos clases de celos.

Una cosa es el celo del apasionado, que quiere poseer a alguien para sí solo y no está seguro de esta posesión —y esta clase de celos niega de hecho cualquier clase de universalidad en el amor—, y otra, los celos no de alguien al que se pretende excluir, sino por alguien; es decir, la hostilidad devoradora, iracunda e invencible contra todo, sea persona o cosas, que pudiera tocar lo amado (un caso de desprendimiento exento de todo egoísmo). «El celo de tu casa me devora» (Ps ,), de esta frase de los Salmos se acuerdan los discípulos de Cristo cuando éste echa del Templo a los mercaderes (Ioh ,). Difícil decir contra qué o contra quién va dirigida más en concreto aquella irreconciliable enemistad. Pero en ningún caso puede decirse que la exigencia de un amor universal disminuya la atención y afección para el mundo real.

Dije antes que Sigmund Freud había indicado dos argumentos contra el amor al prójimo. Ya hablamos del primero. El segundo dice: «No todos los hombres son dignos de amor». Al leer esta frase podría uno, por lo pronto, pensar que expresa exactamente lo que nuestra experiencia de cada día nos está enseñando y que, por tanto, podría ser admitida. Pero si se la medita, y sobre todo si se la radicaliza, se descubre la monstruosidad que encierra. ¿No se está diciendo en ella que existen hombres de los que no se puede decir ni justificadamente afirmar que sea bueno el que existan? ¿Y quién se sentiría con derecho ni siquiera a pensar en serio cosa parecida?

Probablemente habría que deslindar dos aspectos al enjuiciar esa frase de Freud. En primer término, como ya brevemente se ha indicado, hay grados de aprobación que van desde el superlativo entusiasmo dedicado a la persona amada hasta esa otra afirmación menos emotiva, pero no por eso menos sincera y digna de creer. Cuando uno dice Y siente de verdad que hay que «vivir y dejar VIVIR», como dice el pueblo, la frase no está en realidad tan lejos de aquel «hacer ser» que hemos descrito como uno de los efectos específicos del amor. El mero «reconocer una existencia» puede ser ya una cosa muy digna como expresión de aquella afirmación de alguien como tal.

POR LO demás, las fórmulas poéticas que anteriormente comentaMOS tampoco hablan de una fraternización universal hecha con entusiasmo y calor. Lo único que dicen es, aunque esto sí con absoluta claridad, que un gran amor pone al hombre en situación de no poder ser enemigo de nadie ni de nada; que a nadie pueda lanzarle a la cara: ¡no deberías existir!

Sospechamos además que las palabras de Freud de que no todos los hombres son dignos de amor tienen una intención menos radical de lo que literalmente y en abstracto sugieren. De todas formas se plantea aquí de nuevo una de las preguntas que anteriormente nos dio ya que pensar, es decir: ¿qué clase de razones, propiamente hablando, podrían prohibirle al hombre y qué impedimento psicológico podría oponerse, no desde luego al deseo sincero de que alguien muera o desaparezca como sea de la existencia, pero sí al de que no hubiera llegado a existir, que Dios no lo hubiera creado? Esta es la formulación extrema y radical que, cuando se llega también a lo extremo, pone en palabras la única «actitud» verdaderamente con fuerza para hacer imposible en nosotros el que deseemos la no existencia de ninguna criatura del mundo, aunque se trate de un átomo de ser material.

Lo segundo sobre lo que hay que reflexionar en la frase de Freud es que considerar a una persona «amable o no amable» puede significar algo completamente distinto que el afirmar o negar su existencia; y quizá sea esto lo que según la forma de entender las cosas se contiene en esa frase; es decir, la valoración positiva o negativa

de sus «cualidades». Amable es el vecino siempre dispuesto a ayudar, el compañero de trabajo siempre atento, el acompañante en las horas festivas, el leal camarada en el deporte, quiza la pareja elegante en el baile, etc. Un autor francés propone que en estos casos no se llame a eso amor, sino simpatía. Si prescidimos de la cuestión de terminología, sobre la que siempre puede discutirse, hay que conceder que en uno y otro caso se trata de dos clases de inclinación distinta hacia una persona. En el primero, la afirmación tiene por objeto la existencia; en el segundo, la forma de ser. En la literatura se oponen a veces estos aspectos en una forma terminante, incluso se los considera recíprocamente excluyentes. Y así se ha llegado a decir que el verdadero amante no mira en absoluto a las cualidades, sino únicamente a la persona. Y en otro lugar se dice incluso que «el que pretende amar a alguien por sus cualidades, sean éstas corporales o espirituales, dotes de inteligencia o de carácter, hace degenerar la relación en una especie de prostitución en la que la persona buscada es usada y valorada por lo que tiene y hace. Relaciones que se basan sobre una recíproca admiración de las respectivas cualidades terminan en desilusión y muchas veces en amargura» .

Esto suena un poco fuerte. Quizá se suavice un poco con las palabras de Emil Brunner, que dice refiriéndose a lo mismo: «La fórmula del amor» no es «yo te quiero porque eres así», y podríamos añadir: mientras seas así. Este pequeño añadido es precisamente lo que aclara más el sentido; pues todo el mundo estará de acuerdo en que si un amor termina en el momento en que desaparecen ciertas cualidades (belleza, juventud, éxitos) quiere decir que no existió nunca. Por tanto, la pregunta «test» no es: ¿la encuentras simpática, hábil y atenta?, sino: ¿estás de acuerdo con que haya venido a la existencia? ¿Puedes decir honradamente: qué maravilloso que estés sobre el mundo?

Es evidente que el «ser» y el «ser de una forma concreta» no

pueden del todo separarse; no se da una existencia sin una esencia. Y cuando el amante va a la amada, tiene ante sus ojos una cosa y otra; no puede prescindir de ese «proyecto», de lo que ella está destinada a cumplir en sí misma. Como ya hemos dicho, la mirada anticipativa del amante es posiblemente la única que percibe en la amada este carácter del «proyecto» que la distingue. Y quizá suceden las cosas de forma que el amor, en su primer paso, salta precisamente al ver la manera de ser de la persona amada, es decir, sus cualidades (belleza, encanto, fulgurante inteligencia), y que luego, cuando ya se ha hecho amor completo, se interna del todo hasta el centro de la persona que se halla tras estas cualidades y las sustenta; hasta el sujeto de esa realidad inagotable para la inteligencia que llamamos «existencia», hasta el más íntimo yo de la amada que siempre queda cuando ya hace tiempo que aquellas amables cualidades desaparecieron y que al principio pudieron ser algo así como la «razón» del amor.

Por eso me parece que la llamada por Emil Brunner «fórmula» del verdadero amor: «te quiero porque existes» es una construcción bastante ajena a la realidad. No hay amante que haya dicho jamás esa frase. Lo que dice es: «¡qué maravilla el que tú existas!». Pero del porqué, de la «razón» para decir eso no sabría dar explicación. Es posible que todo empezara con alguna «razón», pero cuando el amor se ha encendido no necesita razones.

V. EROS Y ÁGAPE

Ansia de poseer y ansia de darse

« ¡Bueno es que existas! » Bueno, ¿para quién? Esta pregunta no la habíamos hecho hasta ahora, pero es evidente que va directa al núcleo de la cuestión. Parece que hay una diferencia clara entre que yo desee que la otra persona exista por mí, porque yo, por ejemplo, la necesito, y que se lo desee por ella misma, porque quisiera verla feliz y que llegara a la plenitud a que está destinada. Y si es por mí por lo que yo digo eso, ¿puede seguir diciéndose que amo a la otra persona?

Por lo que se refiere a las cosas, no hay problema para contestar. Naturalmente que «amamos» el vino por nosotros mismos. «Sería ridículo, dice Aristóteles, desear el bien al vino» (es decir, quererlo por él mismo); «a lo sumo se desea que se conserve bueno para poder disfrutarlo» También se ha dicho, no sin razón, que posiblemente se aprecien ciertas cosas de una forma totalmente desinteresada y que puede uno alegrarse nada más que porque existen, porque hay cosas así, como puede ser un exquisito Burgunda, una piedra pre-

ciosa o las joyas. Y en la misma esfera de la sensibilidad humana también es posible imaginarse el distanciamiento de una actitud que desea poseer.

Santo Tomás de Aquino afirmó que en la capacidad de sentir la convenientia sensibilium, es decir, la calidad sensible y perceptible por sí misma, sin el grito de la pasión poseedora, hay algo específico del ser humano, pues el animal desea únicamente lo que le sirve posiblemente de alimento o para la unión carnal, mientras que el hombre, dominando sus apetitos, se hace capaz de disfrutar de la belleza puramente sensible como puede ser la del cuerpo humano. Pero de nuevo nos hemos situado en la relación entre personas. En todo caso queda suficientemente claro que no hay nada desordenado en que yo «ame» determinadas cosas por mí, o sea, para mí: «¡qué maravilla que exista eso... para mí!».

El problema empieza cuando por mí amo a un ser personal, es decir, a una persona. Pero hablemos con un poco más de precisión. Es claro que en ciertas modalidades de la relación personal, como es la de los sexos, puede haber formas de uso y abuso egoístas, como también una ciega esclavitud que no tiene nada que ver con el «amor entre personas». San Agustín lo formuló de la siguiente manera: «No es lícito amar a las personas como el buen comedor, que suele decir: adoro las ostras». En este sentido no hay en el asunto que nos ocupa nada en absoluto que problematizar.

La verdadera pregunta, donde empiezan a discrepar las opiniones, sería ésta: Cuando una persona dice: « ¡qué maravilla que existas para mí, pues sin ti yo no podría vivir! », ¿estamos ante una deformación del amor? ¿Es digno del hombre, o al menos de un cristiano, amar de esa forma? Dicho al revés: ¿pertenece a la esencia del amor humano verdadero el que el amante no quiera absolutamente para sí ni la alegría ni felicidad ni enriquecimiento alguno del contenido de su vida? Por otra parte, ¿no sería acaso la aparición de una

existencia bien lograda, de hecho y con toda justicia, la raíz de todo amor concebible? ¿Es el hombre capaz en absoluto de tal desprendimiento que pueda querer el no ser feliz?

Aquí se pone de manifiesto que en el tema del amor no puede dejarse a un lado la idea que uno tiene del propio ser humano; siempre está en el centro. Y también en la famosa discusión de Platón sobre este tema, después de que se ha hablado de biología, psicología y sociología, hay uno que se levanta y dice: no hay nadie que sepa lo que es el amor si no tiene en cuenta y sabe lo que es la naturaleza del hombre y sus destinos, los pathémata anthrópou; y a continuación relata el mito de la perfección original del hombre y de su pérdida por el pecado

En aquel intento americano de llegar a una visión panorámica de las diferentes teorías sobre el amor, que ya citamos más arriba, se llega igualmente al resultado provisional de que «How love understood follows from how human nature is understood», la interpretación del amor depende de la forma de entender la naturaleza humana.

Pero será preciso que tomemos esta expresión de «naturaleza humana» un poco más a la letra de lo que se hace con frecuencia. En el fondo no se trata de la clase de persona que el hombre es, sino de lo que es «por naturaleza». ¿En qué situación se encuentra y qué ha sido de aquello que el hombre por virtud de su nacimiento (naturaleza viene de nasci, nacer) posee y trae consigo? Basta con preguntarlo así, de manera directa y cortante, y ya empieza uno a sospechar, como le pasó a Platón, que tendremos que ir a parar a la Teología, incluso quizá a la teología de controversia. Como hemos dicho, aquí es donde las opiniones se dividen.

C. S. Lewis cuenta sobre sí mismo que cuando empezó a escribir su libro sobre el amor, que luego fue publicado en , tenía la intención clara y terminante de cantar una alabanza al amor puro y desprendido que no entiende de egoísmos (Gift-love), y que, en cambio, sobre el amor de posesión, que busca saciarse disfrutando del otro y que exige su presa (Need-love), hablaría más o menos despreciati-

vamente . Pero dice que luego cambió de opinión, porque «la realidad es más compleja de lo que yo creía».

El simple hecho de que se dé una actitud como la de C. S. Lewis, que antes de reflexionar ya parece como la natural, muestra hasta qué punto está marcada la conciencia general por una determinada concepción sobre el amor y la atmósfera que sobre ella se respira, sobre todo en ambientes cristianos. De esto vamos a ocuparnos un poco más en detalle.

Para decirlo ya al comenzar, se trata de la oposición entre «Eros» y «Ágape», en la cual el «Eros», que no tiene que significar necesariamente el amor sexual, sino más bien, en su sentido más amplio, todo amor que exige o necesita la posesión de su objeto, aparece como lo contrario de ese amor que sería el único digno de los cristianos; por lo que el «Eros» ha sido víctima de una expresa y siniestra difamación. La contraposición puede cambiar de matiz y decirse también «Eros y Caridad», «Eros y Ágape», «Eros y Amor»: las tres variantes fueron otros tantos títulos de tres libros aparecidos en los años treinta [1]. Lo común en los tres es la denigración del Eros. Los auto-

res de esos tres libros son teólogos y en sus tesis se apoyan en una determinada interpretación de la Tradición, sobre todo del Nuevo Testamento; pero también implica una concepción más general y preteológica del hombre, la cual interesa a todo el que se preocupa de pensar sobre la humana existencia.

Las tesis de Anders Nygren y Karl Barth

La formulación más radical y a la vez más ambiciosa, por lo que a la historia de las ideas se refiere, sobre la tesis «Eros y Ágape» se encuentra en la obra de dos volúmenes del teólogo sueco Anders Nygren y que lleva precisamente ese mismo título [J]- El influjo que este libro ha ejercido no se puede quizá ni calcular, si bien es muy posible que a su vez lo que en él se dice sea el resultado de un pensamiento que desde siempre estuvo operando latente en la cristiandad. Voy a intentar, en primer término, con frialdad informativa y siendo breve, exponer la tesis de Nygren, empezando por la definición que da de uno y otro vocablo.

Ágape, «concepción original y básica del Cristianismo» , «fundamental motivo cristiano sobre todos los demás» ', quiere decir ante todo un amor desinteresado y desprendido casi en su sentido absoluto, el amor que se da, en lugar de imponerse, y que no quiere ganar la vida, sino que se arriesga a perderla[S]. «"Ágape" no tiene nada que ver con el deseo y la pasión o ansia de poseer» , «excluye por principio todo lo que sea amor propio» Nygren cita en su favor a

Martín Lutero: «est enim diligere seipsum odisse», amar significa odiarse a sí mismo. Naturalmente que no hay que tomar esto al pie de la letra; con todo, el Ágape está en insuperable contradicción «con el eudemonismo de la conducta epicúrea» , es decir, con cualquier motivación inspirada por la exigencia de felicidad o «recompensa» . Para el Ágape no hay, en el fondo, motivaciones, sino que es fundamentalmente «sin causa». Motivación, por ser una idea que implica ser arrastrado, significaría de hecho una especie de dependencia, en cambio el Ágape «no necesita en absoluto de nada que lo ponga en acción»; es, por tanto, «indiferente» ante cualquiera de los valores dados. «Espontaneidad» es palabra con que designa Nygren el rasgo definitivo y el manantial de donde brota el Ágape . Dándole la misma significación habla también de «soberanía» y del «carácter creador» del Ágape, porque no presupone valores, sino que los crea.

Eros es, punto por punto, exactamente lo contrario del Ágape. No es ni creador ni espontáneo, porque está determinado por el objeto, por lo bueno y lo bello, dado que es primeramente constatado en su existencia y luego amado. Naturalmente que entonces es el «Eros» «un amor de naturaleza egocéntrica y poseedora». «El punto de partida es la indigencia humana» , aun en su forma más sublime, in-

cluso entendida como el «camino del hombre hacia Dios» [u]. En esta general condena se incluye hasta la famosa idea de San Agustín, por todos conocida, de que el corazón humano estará siempre inquieto hasta que descanse en Dios. Según Nygren, esa frase demuestra que San Agustín estaba influenciado completamente por la doctrina platónica del Eros, que no tiene nada que ver con el amor cristiano . «Del Eros no hay ningún camino por sublime que sea que conduzca al Ágape».

La tentativa de «sublimar el amor de posesión a sí mismo a puro amor de Dios» empezó ya muy pronto, según cree Nygren, precisamente por la recepción en la concepción cristiana de las ideas platónicas y, por tanto, paganas. Como ejemplo de ello nombra a Gregorio de Nisa, el cual habla de la ascensión del alma a Dios, de la escala celeste, de la llama que se eleva y de las alas del alma. Este falso compromiso que pretende aliar lo irreconocible habría experimentado su primera sistematización en San Agustín, en lo que Nygren llama la «síntesis de la caridad». Pero fue Santo Tomás, según el mismo autor comentado, el que, si bien es cierto que había reducido todo dentro del Cristianismo al amor, en el amor mismo lo había convertido todo en amor propio, llevando hasta el final esa falsa armonización de Eros y Ágape que se había iniciado contra EL primitivo espíritu cristiano, con el resultado de que «desapareció definitivamente el sitio donde el amor cristiano de Ágape hubiera podido encontrar un refugio».

El final de la Edad Media y el nacimiento de la Moderna lo explica Nygren diciendo que quedó de nuevo disociada aquella síntesis que objetivamente no tenía fundamentación posible; primeramente,

por la filosofía de la vida del hombre del Renacimiento, que entroniza el Eros como lo absoluto, y después por Martín Lutero, que vuelve a restaurar la idea del Ágape en toda su pureza. Nygren entiende que la acción de Lutero fue primeramente de destrucción, y los vocablos que para referirse a esto emplea son de una vehemencia desusada: aquella falsa síntesis que Lutero «hace saltar en pedazos»; consideró la misión de su vida «aniquilar el pensamiento católico clásico del amor», es decir, la síntesis de la «caritas»; él fue «demoledor de la idea católica del amor, que sustancialmente se ha formado sobre el motivo del Eros».

Como se ve, Nygren emplea un lenguaje directo y valiente, que al menos no intenta borrar posibles contraposiciones. Lo mismo hay que decir de la terminante conclusión a que llega: «Por una parte, es dentro del catolicismo el amor de posesión la atadura que todo lo mantiene unido...; por la otra, nos encontramos en Lutero con la religión y con el Ethos del Ágape».

La lectura de la obra de Nygren, cuya riqueza de argumentos y documentación histórica no han podido quedar reflejadas en esta rápida exposición, debo confesar que me dejó un tanto desorientado, sobre todo por la idea, imposible para mí de comprender, de todo lo que al hombre se le achaca y se le exige en el amor. Y yo me pregunto si esa intencionada difamación del Eros, vista con todo rigor como típicamente cristiana, que ha penetrado en la conciencia general y no sólo en la de la cristiandad, no habrá tenido su parte de culpa en la difamación del Cristianismo como tal que a los ojos de todos se está produciendo actualmente, apoyándose en lo que en el terreno del Eros se considera, con razón o sin ella, como lo más conforme a la naturaleza del hombre.

Por lo demás, no es que la tesis de Nygren, sobre todo la desvalorización en ella contenida del amor indigente y poseedor, sea

una posición radical extrema de un pensador aislado. También sobn esto quisiéramos decir unas palabras.

Para mí fue una desagradable sorpresa encontrar en Nygren i un teólogo de la categoría de Karl Barth, del que, por otra parte dice Hans Urs von Balthasar, con razón, que «hay que retrocede hasta Santo Tomás para encontrar una tal liberación de tensiones ; estrecheces». Y de hecho, en su doctrina sobre la creación habh Karl Barth con una magnífica libertad de espíritu y realismo de amor específicamente erótico entre hombre y mujer, la alegría qu< en él se encierra, del gustarse y de la elección que hacen uno de otro. El rigorismo de Calvino, el cual había hecho «que unos buenoi amigos le buscasen a la mujer», lo llama él «no digno de imitación» Y sobré el reformador alemán dice: «Esperamos que Lutero no ha blara en serio cuando dijo que se había casado con Catalina Bor: únicamente para jugar al Papa una mala partida».

Es evidente que en estas frases de Karl Barth no sólo se llamar las cosas por su nombre en el tema del Eros, sino que incluso s(toma partido como la cosa más natural del mundo por ese amoi que se enciende en el encuentro personal de dos personas de carne y hueso, y que en modo alguno sucede «sin causa».

Pero junto a esto, cuando el mismo Karl Barth habla en su Doc trina sobre la Redención de modo directo sobre el tema «Eros j Ágape», se encuentra uno casi con la misma actitud negativa frente al Eros que encontramos en Nygren. Quién ha influido sobre quién en esta cuestión (Barth es cuatro años más viejo que Nygren) o si no hay en absoluto alguna dependencia recíproca, es un asunto, er mi opinión, irrelevante. En todo caso, y a pesar de cierta crítica que Barth hace de Nygren en determinados puntos, también en él se encuentran pasajes en que se habla de la «síntesis de la caritas» en la Edad Media, que empezó con San Agustín, en la que si bien no

puede quizá decirse que la contradicción entre el «Ágape cristiano» y el «Eros de la antigüedad o Eros helenístico» «es francamente irreconocible, sí al menos está francamente lejos de ser completamente clara» .

Como se ve por esta forma de expresarse, Barth no es tan tajante como Nygren. Ni podría serlo el realista suizo Karl Barth, dada la inteligente y compresiva identificación que muestra con el cristiano medio: «mientras haya hombres que amen, vivirán siempre, sean cristianos o no, según el esquema del Eros», y «podemos estar seguros de que no hay cristiano que de una forma más o menos fina (y probablemente de las dos formas) no «ame» también así, es decir, según las reglas de ese otro amor, es decir, según las reglas del Eros».

Y, sin embargo, una y otra vez aparece en él la valoración claramente negativa del Eros. También para Karl Barth es el Eros «amor propio» [M], «un apetito más o menos bajo» [S], «lo exactamente opuesto al amor cristiano». «Cualquier matiz de tolerancia concedido al amor erótico sería un aspecto decididamente anticristiano»; incluso «la aseveración de que es un primer paso para el amor cristiano» es completamente inaceptable. «En la contraposición del amor cris? tiano a todo otro amor, que atraviesa todas las capas de creyentes, se hace visible ese total erotismo de lo cristiano frente al mundo que lo rodea».

Sed de amar

Lo que, desde luego, se hace visible, según uno sospecha desde el comienzo, en esta última cita sobre todo, que tiene carácter de

teorema, es además otra cosa: que en todas esas interpretaciones del amor en general y del Eros en particular va encerrada realmente una concepción de la naturaleza, por así decirlo, de una naturaleza precristiana, creacional del hombre. ¿Es cierto que el Cristianismo es «exótico», «contrapuesto» a la naturaleza humana? ¿O es quizá esa naturaleza la tierra sin la que lo cristiano, lo «sobrenatural», la «Gracia» (o como quiera que se llame esa nueva dimensión), no puede echar raíces ni crecer?

Pero, sobre todo, si el hombre (natural) con todo lo que él es y posee por creación no tiene nada que ver con el Ágape, ¿quién es entonces, preguntamos, el sujeto de atribución de ese Ágape?, ¿quién es el ser que ama aquí?

A esta pregunta da Nygren una respuesta bien concreta sirviéndonos de una interpretación de Martín Lutero. Dice Lutero: «El que permanece en el amor... ya no es un simple hombre, sino un dios». Interpretación de Nygren: «Esto quiere decir que el sujeto propiamente dicho del amor cristiano no es el hombre, sino el mismo Dios». ¿Y qué sucede con el hombre? No es más que «el canal, el conducto que transporta el amor de Dios» .

Eso se llama una contestación clara. Pero a la vez revela lo profundamente problemático de toda esa concepción. Por un lado se califica al Ágape como un algo que en su absoluta renunciación es independiente y soberano, espontáneo, fuente de riqueza creacional. Y todos estos adjetivos reciben un encarecimiento sin límites en los seguidores de Nygren: «El amor que es sin razón ni causa y que nada recibe» , «un amor que está dispuesto a darlo todo y no recibir nada»[a]. Y téngase en cuenta que el Ágape es entendido por esos autores, ya de salida, no como el amor que es propio de Dios, sino el que conviene exclusivamente al hombre cristiano como única clase de amor que debe fomentar. Por tanto, tenemos una tremenda presión que se hace al hombre, y también una exigencia que el mismo hombre hace. Por el otro, a la pregunta sobre quién es el sujeto que

ha de amar de esa forma, se contesta con la anulación completa de ese mismo hombre: no es él el que ama. Por parte del hombre no sólo no hay aquella creadora soberanía de que hablaban, sino que no hay en absoluto nada de nada.

Antes de entrar en los detalles de una argumentación en contra que vamos a desarrollar, punto por punto, quisiéramos enunciar ya aquí nuestra propia tesis. Esta niega las dos cosas, tanto la nulidad como la soberanía del amor humano, y esto de acuerdo con la gran tradición ideológica cristiano-occidental, desde San Agustín, pasando por Santo Tomás de Aquino, San Francisco de Sales y Leibniz, hasta C. S. Lewis, el gran teólogo seglar de esta época. No hay derecho en absoluto a afirmar que no somos «nada», sino todo lo contrario, somos con toda propiedad un alguien que, precisamente por ser «criatura», es cierto que tiene un ser regalado por Dios, pero también que se le ha dado como auténticamente propio. A la vez, ¡qué duda cabe!, es el hombre, dado su mismo carácter de criatura, un ser por naturaleza profundamente indigente, lo que podría llamarse pura indigencia en persona que clama por apagar su sed, «one vast need», «el ser sediento por definición» [M]. Y esas dos cosas, tanto su autonomía en el ser como su profunda necesidad, en ningún momento se revelan con tan imponente evidencia como cuando amamos.

VI. LA FELICIDAD DE AMAR

La indigencia de quien ama

Hasta qué punto es el problema de la «nulidad» del hombre un tema teológico en sentido estricto y en qué medida se discute en él la pregunta de Platón sobre el «ser y destino del hombre»; es decir, qué ha sido de la humana naturaleza y de sus facultades corporales al intervenir ya en sus orígenes aquel pecado original que, con ser tan viejo, sigue produciendo hoy sus efectos, aparece con sobrada claridad en el análisis de Nygren; por ejemplo, en el hecho de que entre los antepasados que integran el árbol genealógico, por así decirlo, de su doctrina sobre el Ágape se cuenta el hereje Marción, maniqueo y agnóstico, de quien la Iglesia del siglo tr se distanció clara y definitivamente.

Por naturaleza humana se entiende aquí no sólo su constitución visible o definible, sino también todo lo que el hombre por nacimiento y esencia lleva aparejado. Por tanto, su ser en cuanto criatura.

Dice Nygren que Marcióncomo uno de los primeros representantes de la idea del Ágape, había defendido que el Dios cristiano «no tiene nada que ver con la creación», pues precisamente lo «ab-

solutamente inmotivado» del Ágape no se comprende sino sobre la base de una total negación «de cualquier relación entre creación y redención».

En realidad, lo cierto es que esa relación negada por Marción y afirmada resueltamente aquí por nosotros, es evidente por sí misma y vuelve a poner de manifiesto lo problemático de la concepción de Nygren de una forma que casi nos asusta. Pero estamos, como dijimos arriba, en el terreno de la pura teología, es decir, en el de una determinada interpretación de la Tradición y de la Revelación. El filósofo apenas si puede añadir a eso algo de su cosecha. Pero lo que en todo caso puede y debe hacer es declarar expresamente sus propios supuestos; mejor dicho, lo que él cree o no cree en relación con el tema. Al manifestarse así no está haciendo teología, a pesar de que, quizá inevitablemente, esté relacionado con o recurra a una teología que considera la legítima.

Esto supuesto, quisiera ofrecer a la reflexión del lector lo que la tradición cristiana sigue considerando como perteneciente al depósito de sus verdades. En primer lugar, que pertenece al concepto de ser creado el que la criatura no pueda disponer por sí misma de ser que tiene por creación; por tanto, que no pueda ni cambiar ni destruir, aunque quisiera, su propia naturaleza. Precisamente porque el hombre fue llamado a la existencia por el poder creacional absoluto de Dios, continúa siendo, incluso «malgré lui-méme», lo que es por creación: un ser con personalidad e identidad propia. Y esa misma persona con todo su Yo es la que en el amor se dirige a otra persona y le dice: ¡es bueno que existas! Por consiguiente, si en alguna cosa o en algún momento no es el hombre ni «canal» ni «conducto», sino verdaderamente sujeto y persona, es en el acto de la inclinación amorosa. Y por lo que se refiere al amor «sobrenatural», llámese caritas o Ágape, y a pesar de que se esté nutriendo de la «gracia», también somos nosotros los que amamos.

Más claro nos resulta, a causa de nuestra propia e íntima experiencia, lo segundo: que nuestro amor es todo lo contrario de «soberano». Nunca crea los «valores» ni hace que una persona o un sujeto sea amable. Más bien ocupa, como es natural, el rango que le

corresponde, dentro del cual adquiere carácter de bien fundada realidad todo lo que en el hombre supone verificación vital y esencial; primero es el ser, luego, la verdad, y por último, el bien.

Aplicado a nuestro asunto, quiere esto decir lo siguiente: lo primero es la real existencia de lo amable, la cual está dada al margen de nosotros mismos; luego es preciso que esa existencia sea experimentada por nosotros, que es lo mismo que decir conocida, y sólo al final, como todo lo contrario de «inmotivado» o «sin causa», decimos con un amor que confirma todo lo anterior: « ¡Es bueno que existas! ».

Este es exactamente el sentido del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, cuando dice: «Suponiendo por un imposible que Dios no fuese para el hombre un bien de verdad, algo que es bueno, no habría para el hombre tampoco razón alguna para amar.» . Nygren cita esta frase para atacarla, casi escandalizado de que Santo Tomás no se hubiera avergonzado de escribirla, pues, según él, con ello demostraba que «reducía todo el amor al amor propio» y que no había entendido en absoluto el concepto del puro Ágape.

Pero, ¿cuál es la idea de Santo Tomás? No otra sino que esa moción interior de la que brota la expresión ¡bueno es que existas!, únicamente adquiere su fundamentación y justificación en la realidad del ser bueno de la persona amada, y que este orden de cosas tiene vigor no solamente para nuestro amor a las cosas o a las personas, sino también a Dios, incluso en la vida eterna.

Siendo esto así, ¿cómo es posible que alguien afirme que nuestro amor a Dios es «inmotivado», «sin causa» o «soberano»? De verdad que «sería de una soberanía y de una vanidad idiota la criatura que se dirigiese a su creador y le dijera jactanciosamente: no me acerco a Ti como mendigo, te amo sin interés alguno» . Nuestro amor a Dios, como no podía ser de otra manera, es en gran medida, si no

totalmente, un amor indigente y sanamente egoísta («Need-love»), y, por consiguiente, se preguntará, entonces, ¿es en el fondo Eros, es decir, amor propio? Si no se olvida que el amor propio no es necesariamente un falso egoísmo y que también se da una afirmación del Yo desinteresado, la contestación tiene que ser afirmativa.

La natural exigencia de felicidad

Por lo demás, este amor indigente que tiende a la propia realización es el principio y el núcleo de todo nuestro amor. Es el dinamismo elemental puesto en movimiento en el acto mismo de la constitución de nuestro ser, cuya movilización o aniquilamiento está por encima de nuestras propias fuerzas. Es el sí a lo que nosotros ya somos antes de que conscientemente podamos decir sí o no. Y aquí recibe un sentido concreto que quizá no se había imaginado aquel pensamiento de San Agustín, que en múltiples variaciones recorre toda su obra: «Amor meus pondus meum»', es la propia consistencia de mi ser lo que me lleva como amor a todo lo que soy llevado. Y el dominio que nosotros tenemos sobre este impulso originario es tan nulo como el que cualquier otro ser tiene sobre su propia naturaleza. Por tanto, hay que admitir como inevitable e irreversible que el instinto natural que pide satisfacción y perfeccionamiento en el objeto amado es, en el fondo, amor propio. «El hombre, lo mismo que el ángel, tiende por naturaleza a su propio bien y propia perfección, lo cual quiere decir amarse a sí mismo».

Atendiendo, pues, al común sentir de nuestro lenguaje, en el que ya ha tomado más o menos carta de naturaleza definir el Eros como el símbolo y compendio de todo lo que es enriquecimiento de la existencia, satisfacción del ansia de felicidad, saturación con los bienes de la vida, a los que no sólo pertenece la proximidad y el calor hu-

manos, sino también el amor a Dios, es el Eros un impulso radicalmente natural que se nos ha dado de manera inmediata juntamente con el ser creacional de hombres limitados, es decir, por virtud y definición de nuestra propia creacionalidad.

Y cuando Karl Barth afirma que el hombre tiene que elegir «entre amar de una de las dos maneras» , si por esas dos maneras entiende que amar con Eros significa no amar con Ágape, tendrá que contestar a esta pregunta: ¿acaso puede el hombre «elegir»? El elegir supone poder tomar también lo contrario. ¿Y puede el hombre elegir, por ejemplo, el no ser feliz? Santo Tomás de Aquino, citado en este momento no ya como un autor de gran peso específico, sino simplemente como portavoz de una tradición en la que habla la sabiduría del hombre histórico, ha respondido infinidad de veces a esa pregunta negativamente: el hombre no puede elegir eso. «Por su propia naturaleza pide la naturaleza espiritual de ser feliz, y no puede querer el no serlo» [n]. Al formularlo así, no quiere decirse que con esa afirmación, en la que hay que percibir la expresa alusión a una razón creacional, quede legitimada, como es natural, cualquier indigencia o ansia de felicidad que pueda sentirse caprichosamente, veleidosamente alimentada o arbitrariamente defendida.

Y, sin embargo, en ella se incluye virtualidad para trascendentales consecuencias; por ejemplo, que la pretensión de un amor de Ágape que quiere ser absolutamente «inmotivado», desprendido y remiso a todo lo que sea recibir, y supuestamente «soberano», en el que se deba ahogar toda ansia de poseer o por lo menos dominarla, está basado en un enjuiciamiento falso del hombre real, y no tanto por implicar un desconocimiento de su imperfección empírica.

La natural exigencia de felicidad no sólo es aceptada como un hecho por Santo Tomás y por toda la tradición que él representa, sino que uno y otra nos aseguran que, además de ser ese inextinguible deseo de apagar una sed infinita un fenómeno completamente «en orden», es el comienzo irreemplazable de todo amor consumado. Por otro lado, esa misma difamación del ansia humana de felicidad que

se está cometiendo cuando se desvaloriza el Eros, tiene la culpa de que se vea con turbia mirada y se deforme el fenómeno del «amor». Y sólo cuando se vuelve a la explicación cristiana, cuando se ha recuperado esa idea que penetra y marca desde las más hondas raíces casi inconscientes de nuestro pensamiento hasta las simples expresiones del lenguaje espontáneo, que jamás desapareció del pensamiento de la gran tradición europea, a saber: que ninguna de esas dos difamaciones, ni la del Eros ni la de la naturaleza humana, pueden apoyarse en una interpretación correcta de la existencia, sólo entonces se tiene de nuevo la mirada limpia y libre para el contenido fundamental de que el amor no sólo tiene como fruto natural la alegría y la satisfacción, sino que también toda felicidad del hombre, a la que infaliblemente tendemos sin egoísmos de baja calidad y, por tanto, también sin mala conciencia, es, en el fondo, la felicidad del amor, llámese Eros o caritas, Ágape, si se quiere, y sea dirigido al amigo, a la amada, al hijo, al prójimo o al mismo Dios.

Amor y alegría

«Felicidad del amor», «felicidad en el amor», «felicidad por el amor». Todos sabemos que estas expresiones tienen muchos sentidos y que han pasado a ser representaciones desprestigiadas, cuyo sentido es preciso regenerar. No nos referimos a la suerte en el amor, es decir, a la fortuna del que ha logrado encontrar la compañía idónea. Esto se da, y contra ello no hay que hacer ninguna clase de distingos, si bien es evidente que hay una diferencia entre lo que uno busca y encuentra como «mujer para toda la vida» («hasta que la muerte nos separe») y aquella de la que uno se sirve como «accesorios de "play-boy"», para decirlo con una frase de Harvey Cox [u]. En todo caso, lo que queremos decir es otra cosa: se trata de la relación esencial entre el ser feliz y la alegría que proviene del amor; una relación que, como más adelante veremos, no es tan clara como a primera vista pudiera parecer.

Por su misma naturaleza, la alegría es algo producido por otra cosa de la que proviene o depende. Claro que es absurdo preguntarle a uno por qué le gusta alegrarse; en este sentido podría decirse que la alegría es buscada por sí misma y, por tanto, algo en sí primario. Pero pensándolo un poco más, observemos que, en situación normal, una persona no desea sin más ponerse en ese especial estado físico de la alegría, sino que siempre desea tener una razón para alegrarse. Decimos: en situación normal, pues también puede producirse una alegría anormal, por ejemplo, cuando en defecto de una razón se pone en función una «causa» que produce artificialmente una sensación de alegría en lugar de alegría verdadera, como puede ser una droga o la excitación eléctrica de determinados centros nerviosos del cerebro. J. Huxley afirmó que la «felicidad eléctrica también es, a fin de cuentas, felicidad» ; pero mientras no se demuestre lo contrario, sigo creyendo que el que tiene razón es San Agustín, y con él el hombre de la calle normal y corriente, cuando dice: «No hay nadie que no prefiera sufrir dolores en la cordura a alegrarse en la locura». El hombre sólo puede y quiere alegrarse verdaderamente cuando para ello tiene también motivos verdaderos.

Pero, ¿no hay innumerables motivos de alegría? ¡Claro que sí!, pero tienen un común denominador: el que se tenga o se obtenga lo que se ama, aunque este tener o recibir no sea más que la esperanza de algo futuro o el recuerdo de algo pasado. Por tanto, quien no ama a nadie ni a nada no puede tener alegría, por muy desesperadamente que la busque, ya que en tal situación adquiere toda su fuerza la tentación de autoengañarse con el «paraíso artificial».

Hasta aquí parece, pues, que la relación entre amor y alegría está clara, no presenta problemas: deseo algo que «me gusta» y que «amo»... y al poseerlo me alegro. Esto nos sucede cuando después de haber perseguido con inauditos esfuerzos (lo que llamamos la «pena de amor») lo hemos conseguido (puede ser una demostración científica, el injerto logrado de un nuevo tipo de rosa o un poema). O aquello que se cuenta de dos prisioneros de guerra que se preguntan cuándo y por qué sistema se llega a la felicidad, y se contestan por fin: cuando se llega a estar con el ser querido [lé]. En estos casos, la relación de la alegría con el amor es evidente. También esa tan celebrada «felicidad de sentirse amado» es un caso relativamente claro. Insistimos en lo de «relativamente», porque no lo es del todo, ya que en la alegría de escuchar: «¡Es maravilloso que estés sobre el mundo!», pueden mezclarse también elementos extraños, por ejemplo, una vanidad satisfecha, la confirmación de una ambición y otras cosas por el estilo.

Pero, ¿hay esa alegría auténtica del amor, es decir, la que se experimenta al amar? La experiencia universal es uniforme e indubitable. Existe la alegría del amor. Pero, ¿cómo es posible entonces que esta alegría sea algo que proviene de otra persona?; es decir, ¿cuál es su relación con el hecho de poseer o recibir algo que se quiere? A esto contestaría yo: porque amamos el amor, estamos disfrutando ya de algo amado en el hecho mismo de amar. Todo nuestro ser está estructurado y dispuesto por definición para decir: « ¡Es maravilloso que existas! » La única razón, desde luego, que tiene auténtica fuerza para la propia conciencia en esa sensación sólo puede ser el que la existencia de ese objeto o persona a quien va dirigida sea realmente buena y maravillosa.

Como ya dijimos anteriormente en varias ocasiones, de nuevo se demuestra en esto que lo real de la relación amorosa es la interdependencia de la vida dentro de la totalidad: el hecho de que el amor y la alegría no sean un juego fantasmal de dos emociones separadas o excitaciones psicológicas, sino una reacción consciente a la

realidad, sobre todo, naturalmente, de dos personas que coinciden, que se sienten hechas la una para la otra y que son «buenas» recíprocamente. Esto nos hace recordar de nuevo el carácter de totalidad que hay no sólo en el ser amado, sino en el amar mismo. Con ello se hace también más comprensible el componente de gratitud que se descubre en la primerísima conmoción amorosa. Es la gratitud que se siente porque se nos concede en realidad aquello que por naturaleza deseamos y amamos más profundamente: el poder decir desde lo íntimo del corazón que hay algo que es «bueno».

Pero no sería lícito recluir esta situación anímica, en la que se refleja la estructura radical de la creación, en las regiones de un lirismo sin compromiso, aunque el verso de Goethe: «Sólo es feliz el alma que ama», sea en su poesía precisa y extraordinariamente realista.

Y si quisiéramos entender mejor el alcance de este contenido quizá lo consigamos mirando de nuevo al reverso de la medalla. Este reverso es el no poder amar, la no participación en esos contenidos y en esa sensación. «The despairing possibility that nothing matters» Lo auténticamente contrario al amor no es el odio, sino la desesperada indiferencia de aquel para quien nada tiene importancia .

La palabra desesperación ha de ser tomada en este contexto literalmente. La actitud de una integral indiferencia se aproxima realmente a la situación anímica del condenado. En la novela de Dostoyevski Los hermanos Karamazov, dice el Starez Sossima: «Decidme vosotros, padres y maestros, ¿qué es el infierno? Yo creo que es el dolor de no poder amar. Dentro del ser infinito, fuera del tiempo y del espacio, una única vez le es dada a la naturaleza espiritual, al aparecer sobre la tierra, la posibilidad de decirse a sí misa: existo y amo». Y si alguien encontrase esto demasiado místico o teológico, quizá se impresione más todavía al leer lo que dice un escritor alemán cuando vuelve de la emigración y relata su experiencia. No es otra cosa, en

el fondo, que esa misma sabiduría del monje ruso, pero formulada más personalmente. «Dos clases de felicidad —es la conclusión a que llega— he sentido al volver de la emigración: la primera, el poder ayudar a mitigar penas y necesidades; la otra, la más grande quizá y más beneficiosa para el alma que pude sentir en mi vida, la de no tener que odiar» .

El amante desgraciado y la falta de amor

Pero, ¿es que no se da acaso el amor «desgraciado»? Por tanto, ¿no es problemática esa relación de pertenencia entre la alegría y el amor? A esto hay que contestar, ante todo, que no sólo se da el hecho del amor desafortunado, sino que sólo el amante es capaz de ser desgraciado. Dice Freud: «Nunca nos hallamos tan indefensos contra el dolor como cuando amamos» ; y un psicólogo americano designa el amor incluso como «la vivencia de la más extrema vulnerabilidad» . Esto se supo y se dijo desde siempre. Se puede leer en la Imitación de Cristo, de Tomás de Kempis, y, cómo no, también en el ya tantas veces citado libro sobre el amor de C. S. Lewis: «Ponte a amar y verás tu corazón empezar a sufrir y quizá a destrozarse. Si quieres librarte de ello, no debes entregar a nadie tu corazón, ni siquiera a un animal». Sólo a un amante le puede suceder que no llegue a poseer o que pierda lo que ama, y esto significa comenzar a ser desgraciado. En esa nueva vivencia puede tratarse de algo presente que se pierde, de algo futuro a lo que no se llega y causa la desesperación, o bien incluso de algo que martiriza en el recuerdo. La incapacidad de sufrir proviene de la incapacidad de amar.

Esa falta de posesión de lo que se ama puede tener lugar de diferentes maneras. No solamente en la forma de un amor no correspondido, cuando la persona amada se distancia. Hasta los místicos hablan de esta sensación: Dios se ha callado, no se deja sentir. A esto le llaman ellos la sequedad espiritual, la noche oscura. Sino que también sufrirá el amante cuando la persona amada se lanza por torcidos caminos o hace el mal, puesto que al amar se desea que todo le vaya bien al amado; no sólo que tenga suerte, sino que viva y sea en el bien.

Por consiguiente, amor y alegría van de la mano, pero también el amor y la tristeza, como expresa Santo Tomás cuando dice: «Ex amore procedit et gaudium et tristitia», del amor proviene tanto el gozo como la tristeza. ¿Puede decirse, según esto, que en el amor hay tanto lo uno como lo otro? No, no es esto. De nuevo debemos comprender la complejidad de la situación.

En primer lugar, puede darse amor sin dolor y sin amargura; en cambio, no puede darse amor sin alegría. Segundo, y esto es más importante, hasta el amante desgraciado es más feliz que el que no puede amar. El primero no se cambiaría por el segundo, no sólo ya porque en el propio acto de amar se tiene algo amado, sino también porque el que ama sigue participando en las cosas de ese ser que se le aparta con ingratitud, que se arrastra por sendas tortuosas y que lo llena de dolor; porque el amante sigue estando unido a él de alguna forma; porque hasta el amor desgraciado puede quebrar el principio de la separación «sobre el que descansa toda la filosofía del infierno» y, por tanto, conserva un motivo real de alegría y un trozo, por pequeño que sea, del paraíso.

Por eso se comprende que muchos de esos intentos por definir el amor incluyan como constitutivo inseparable la alegría. Y no estoy pensando ahora en esa definición famosa, o si se quiere tristemente célebre, de Spinoza, que pretende reflejar el estado amoroso con geométrica exactitud, al presentar en su Etica el amplio catálogo de definiciones del amor: «Amor es la alegría acompañada de la viven-

cia de la circunstancia que al que la goza rodean» . Esta definición es problemática y extraña por muchas razones. Si uno se pusiera a hacer un crucigrama y encontrase una pregunta que dijese: una palabra para la alegría acompañada de la vivencia de las circunstancias que lo rodean, ¿a quién se le ocurriría pensar que se trata de la palabra amor?

No es extraño que se haya criticado tanto esa definición de Spinoza. Alexander Pfánder dice que es «la prueba más clara de la psicología bestial» y que fácilmente se nota que es «claramente errónea». Schopenhauer llega incluso a citarla «por su candidez y porque resulta divertida».

Lo que yo personalmente tengo contra ella es que esa definición no deja entrever que «amar», por elemental sentido gramatical, es un verbo transitivo, al que, por consiguiente, tiene que corresponder un objeto acusativo. El amar es siempre amar algo o a alguien. Y cuando este elemento falta en una definición, es que ésta yerra su objeto.

Amar es alegrarse con el otro

Leibniz, en cambio, da una magnífica definición del amor y, además, dentro de un contexto en el que no era de esperar. En su

Codex juris gentium diplomaticus nos dice: «Amor quiere decir alegrarse de la felicidad del otro». Y dado que uno puede preguntarse: ¿y qué ocurre entonces con la realidad del amor si el otro no es feliz?, Leibniz vuelve a perfilar más exactamente su pensamiento en los Nouveaux Essais: «Amor quiere decir sentirse inclinado a alegrarse en la perfección, en el bien y en la felicidad del otro». Esto pasa rozando el auténtico núcleo esencial del fenómeno, y en todo caso, muy cerca de aquella exclamación: ¡qué maravilloso es que existas! Cien años antes que Leibniz, había dicho San Francisco de Sales casi lo mismo, e incluso su formulación está mejor matizada. En su Tratado del Amor de Dios dice que el amor es el acto en el que la voluntad se identifica y reúne con la alegría y el bienestar de otro.

En realidad, el alegrarse con otro, si se pregunta y compara la propia experiencia con la de muchos, es una señal más segura del amor que la compasión. Y por eso es también más rara de encontrar. Y por mucho que afirme el duque de La Rochefoucauld que aun en la desgracia de nuestros amigos siempre hay algo que no nos desagrada del todo, esto no pasará de ser un aforismo cínico. En todo caso, dado que en la compasión que pueda acompañar al amor puede mezclarse algún elemento que no tenga nada que ver con el amor, el amor de compasión no es un caso tan claro de amor como el amor con alegría.

Pero vengamos a Kant. Este filósofo desconfía ya en principio de todo lo que la persona hace llevada por la «inclinación» y, por tanto, por la alegría. Para él es el «deber» el único sentimiento ético serio[A]: «El hombre es consciente con la más absoluta claridad de que tiene que distinguir con todo rigor sus ansias de felicidad

del concepto de deber». Kant piensa que el bien es difícil y que el criterio del valor moral de una cosa es la dificultad que esa misma cosa implica. A pesar de esta rígida concepción, el mismo Kant, obligado por la naturaleza misma de las cosas, tiene que reconocer que hay una relación entre amor y alegría. Su irreductible insistencia en afirmar que la verdadera prueba del amor son las obras merece respeto y atención, y no debería desecharse esa opinión demasiado ligeramente diciendo que se trata de un «rigorismo» moral.

En el Nuevo Testamento también se encuentran pasajes que nos recuerdan a Kant: «Si me amáis, guardad mis mandamientos» (Ioh ,). Por eso no va tan descaminado el filósofo cuando dice, refiriéndose al amor: «Amar al prójimo quiere decir cumplir gustosamente las obligaciones que se tienen para con él». Pero, ¿qué significa ese gustosamente que el mismo Kant hizo subrayar en su Crítica de la Razón Pura? Evidentemente, el cumplir esas obligaciones con alegría.

VII AMOR PROPIO Y DESPRENDIMIENTO

El amor propio como criterio de todo amor

Si el amor, la exigencia de felicidad y la alegría están tan íntimamente entrelazados, ¿no es entonces el amor una forma de amor propio, en su versión más sublime, si se quiere? En este caso, ¿cómo se compagina todo eso con aquella otra convicción, para nosotros tan evidente como esa primera, de que el amor, cuando es auténtico, «no se busca a sí mismo»?

Para poner algo de claridad en este punto es preciso recordemos de nuevo aquella idea, difícil por cierto de entender, de que no solamente en los apetitos de los instintos sensitivos, sino también en los actos espirituales del hombre y, por tanto, también en lo de su voluntad, siempre hay un componente que está presente por fuerza natural, algo que se nos impone y se independiza contraviniendo nuestra libertad de decisión y que antes de cualquier acto consciente selectivo nos ha ganado por la mano, porque está escrito, decidido y puesto como hecho consumado. Nos resultará difícil comprenderlo porque estamos acostumbrados a imaginarnos lo «natural» y lo «espiritual» como dos conceptos que entre sí se excluyen. De acuerdo con este esquema mental, decimos que el querer, o bien es un acto

espiritual y, por tanto, no sujeto a necesidad natural, o bien es un fenómeno de la propia naturaleza nuestra, y en este caso no es un acto de la voluntad ni lo que en la ética se llama un acto humano.

Pero en contradicción con este esquema de la costumbre, los grandes maestros del Cristianismo insisten en que la realidad del hombre es un ser único, a la vez compuesto de espíritu y naturaleza. Y ambas cosas son lo que constituyen el espíritu creador. De nuevo tenemos que decir que lo que sucede por naturaleza, sucede, en efecto, por creación; es decir, tiene lugar, en primer término, por el impulso más íntimo y propio de la criatura; por otra parte, la fuerza originaria y última de esta tendencia no nace del corazón de este sujeto así constituido, sino de la actividad de la creación unitaria que pone en movimiento toda la dinámica del universo. Casi podría decirse que tiene sus fuentes en otro lugar distinto del corazón..., si no fuera cierto que el «Creador» está más hondamente metido en nosotros que el propio corazón.

Por consiguiente, quien sea consecuente con el concepto de criatura y lo mantenga aceptando toda su realidad, no puede evitar el admitir que en el núcleo originario del espíritu creado, y en la más elemental iniciación de lo que puede llamarse verificación de la propia vida, tuvo lugar y sigue estando en acción algo que es acto personal con toda propiedad acaecido en su espíritu, pero que a la vez es acontecimiento por creación y, por lo mismo, un fenómeno de la naturaleza.

Y ésta es exactamente la forma en que se presenta el Eros, siempre, claro está, que por Eros se entienda la exigencia de vida total, de consecución de plenitud existencial, de felicidad y bienaventuranza. Una exigencia que no puede quitarse de la circulación ni suspenderse en sus efectos, y que domina y penetra toda tendencia natural y cualquier decisión consciente, y más que nada nuestra inclinación amorosa hacia el mundo o hacia una persona. Por tarto, repitámoslo: «El hombre quiere la felicidad por naturaleza y necesariamente»'; «el querer ser feliz no es objeto de libre decisión» . La felicidad puede

definirse como el conjunto de todas aquellas cosas «que la voluntad es incapaz de no querer».

No hay que extrañarse que en este punto, es decir, en la interpretación y valoración del Eros, se dividan las opiniones. No se podía esperar otra cosa. De nuevo tenemos que, como base de la idea sobre el amor, hay toda una concepción del hombre. Quien de forma expresa o meramente implícita se entienda a sí mismo y a la persona humana como un ser que al menos en la vida espiritual es un ser libre, no indigente y autónomo, es imposible que acepte el pensamiento de que la voluntad espiritual sea incapaz de no querer su propio perfeccionamiento y plenitud, lo cual, con otras palabras, es lo mismo que la felicidad personal; todo ello se le antojará una humillación de la soberanía de un sujeto autónomo. Pero quien conciba al hombre y a sí mismo en lo más profundo de su existencia como criatura, sabe también que en el acto mismo de la creación, sin que nadie nos preguntase y sin que siquiera fuera posible hacerlo, fuimos disparados como una flecha hacia un determinado blanco y que, como consecuencia de este inicial impulso, hay en nuestra trayectoria una inercia sobre la cual no tenemos poder alguno, porque esa fuerza impulsora somos nosotros mismos.

Pero de ahí no se sigue que sea el hombre una nada impotente por naturaleza, que necesita entre Dios en acción como único motor eficiente; pues lo que ahora pretendemos afirmar es que de esa irreversible raíz de lo natural en el acto del querer no sólo nace la libertad de nuestras propias decisiones, sino que, por añadidura, en ese querer natural, desde lo más «cardial» de nuestro corazón, por así decirlo, tendemos a la felicidad, verificando en ello la pura esencia de nuestra naturaleza.

Con esto hemos llegado, en términos claros, al centro de nuestro tema. Esta exigencia de una plenitud existencial, que obra en nos-

otros por creación, es realmente «amor propio». Es la forma de amor primaria, la que todo lo fundamenta y hace posible y, al propio tiempo, la que nos es más familiar y querida. Quien sea capaz de entender esto con verdadera iluminación estará también capacitado para comprender un poco mejor que ese amor con que nos amamos a nosotros mismos es la medida de todo amor. Admito que suena extraño y parece una provocación el que se pretenda afirmar que en el amor a sí mismo puede aprenderse, como en un paradigma, lo que es todo amor. Pero si seguimos dando valor a aquella formulación que a manera de test habíamos admitido: «¡Es bueno que existas!», ¿es cierto que, antes de que al sentirlo puedan surgir segundas intenciones o desviaciones, afirmamos eso con la misma insobornable cordialidad de cualquiera que de nosotros mismos, a pesar de que en un crítico examen de conciencia no nos veamos particularmente buenos? La contestación espontánea a esta pregunta me parece tan clara que ni siquiera es preciso decirla. Naturalmente que no se compagina muy bien con la idea de que amor y desprendimiento son absolutamente lo mismo. Y hasta nos sentimos quizá tentados a retirar nuestro asentimiento a una verdad que se nos presenta tan incongruente.

En todo caso, siente uno la duda y un poco de asombro cuando lee los pensamientos de los antiguos sobre este punto, que son verdaderamente terminantes. Por ejemplo, dice Aristóteles que «los signos que caracterizan la verdadera amistad están evidentemente tomados de la forma en que el hombre la practica para consigo mismo» , y también: «La más sublime forma de amistad es la que se parece al amor que uno siente por sí mismo» . También Santo Tomás de Aquino equipara el amor de amistad al amor propio: «El amigo es querido como la persona para la que se desea algo; de esta misma manera se ama el hombre a sí mismo». La interpretación que uno se siente inclinado a dar a esta analogía es la de entender el amor a sí mismo como una especie de reproducción de la amistad: se ama uno a sí mismo como se

ama al amigo. Pero el sentido que tiene es en realidad el contrarío: la amistad es el reflejo, la copia; el amor a sí mismo es el modelo primario. Se ama al amigo como se ama uno a sí mismo. Lo «deducido» es el amor al otro; «procede del amor que siente uno por la propia persona»

No deja esto de resultar extraño. Y la objeción de que el hombre no es amigo de sí mismo salta a la vista. No puede decirse que tengamos amistad con nosotros mismos. Santo Tomás lo confirma, en cierto sentido, cuando dice: «Hacia sí mismo no se siente amistad, sino algo superior... Consigo mismo se vive en unidad, y este ser-uno está por encima del hacerse-uno con otro (unitas est potior unione). Y de la misma forma que el ser uno es lo primero frente al hacerse uno con otro, así también es el amor que se tiene el hombre a sí mismo la forma primigenia y la raíz de la amistad. La amistad que sentimos hacia otro consiste en portarnos con él como con nosotros mismos» -

No estamos refiriéndonos, como es natural, a ese enmascaramiento cínico con que se refiere Voltaire a eso que dicen llamarse desprendimiento. Si bien, por lo pronto, tenemos que admitir que «todos se aman a sí mismos más que a los demás» [u]. Esto es así y no hay que lamentarse por ello, dado que, en definitiva, así estamos hechos, y por razón de nuestro ser de criaturas, en el mismo momento de recibir la creación de ser fuimos lanzados por el camino de la propia plenitud, de la tendencia a la felicidad y a la realización de todo aquello que está contenido en germen dentro de nosotros: «Dios ha creado todas las cosas para que sean», dice el libro de la Sabiduría (,).

Santo Tomás usa e interpreta este pasaje muchas veces, con lo que se demuestra que, a pesar de su recurso a la Etica a Nicómaco,

de Aristóteles [u], no está hablando como un simple «aristotélico» (cosa que, hablando en rigor, no lo fue nunca)[v].

San Agustín viene a decir lo mismo: «Si no sabes amarte a ti mismo, tampoco sabrás amar a los demás en la verdad» . Y en La Ciudad de Dios se lee que la regla del amor al prójimo la recibe el amante de sí mismo, del amor que siente hacia sí propio. Naturalmente que aquí no se está refiriendo el de Hipona a Aristóteles, al que apenas conocía, sino al Nuevo Testamento, que declara el amor a la propia persona como la norma de todo amor entre los hombres: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» [lé].

En la literatura anglosajona sobre el tema del «amor», el realismo de estos pensamiento se encuentra, con bastante frecuencia, expresado bajo un aspecto completamente distinto. Allí se dice, por ejemplo, que el amor propio puede a veces asumir la función de un juicio de la razón, preservándonos de una entrega anárquica y de la inmolación sin sentido de nosotros mismos al servicio de unos ídolos entusiásticamente adorados; la entrega verdaderamente amorosa presupone siempre la seguridad de que el propio yo y su dignidad no están realmente amenazados; entonces es cuando el amante puede entregarse sin reservas, con libertad y sin volver la vista Toda la problemática que se esconde realmente bajo este asunto, y que no se puede liquidar a base de recetas fáciles o procedimientos palpables, se pone de manifiesto una vez más en este enfoque anglosajón.

Tanta mayor importancia tendrá, por consiguiente, aclarar bien en qué sentido puede ser el amor a sí mismo la regla, norma y medida de todo amor a los demás hombres e incluso a Dios. Por tanto, ¿cómo nos amamos a nosotros mismos?

Amor a sí mismo y amor desprendido

Me parece decisivo tener en cuenta que en la afirmación amorosa a nosotros mismos nos estamos viendo, ante todo, como personas, es decir, como seres que tienen en sí mismos la justificación de su propia existencia. Incluso cuando nos estamos haciendo reproches pensamos y valoramos desde las tendencias, temores y finalidades que pertenecen a la esencia de nuestro ser más íntimo. Y esto es precisamente lo que no estamos haciendo cuando, impulsados por el deseo de poseer, miramos al otro como un objeto para satisfacer nuestro apetito, como el simple portador de unos encantos, como un medio para el fin. También esto puede leerse en la Etica, de Aristóteles ', donde se dice que lo que el hombre verdaderamente desea para sí es el bien, prescindiendo de la forma de entenderlo. Lo desea y procura realizarlo, siempre por amor a sí mismo. Se desea ese bien para el Yo que es en ese momento. Es decir, no se afirma que primero debo cambiar o ser alguien distinto del que soy, y luego, cuando lo haya «merecido», desearé ese bien para mí. No es eso: lo quiero ahora y para mí tal cual soy en este mismo momento, esté yo o no de acuerdo conmigo mismo. Amar no es lo mismo que hallar algo simpático. C.S. Lewis dice que siempre le pareció un horror eso de que se debe odiar el pecado, pero no al pecador, hasta que un día descubrió que había realmente una persona sobre el mundo con la que lo había practicado toda su vida: él mismo.

Otro pensamiento de la Etica estagirita que parece evidente, aunque quizá no lo sea tanto, es éste: al amarse a sí mismo permanece uno en sí tanto en el recuerdo como en la esperanza de futuro.

Pero la aplicación de todas estas cosas, al parecer diáfanas, al comportamiento con los demás hombres es tan difícil..., eso es: tan difícil como el «amor al prójimo», con lo cual no queremos expresar lo que en cristiano se entiende específicamente por eso. Más bien pensamos en aquello por lo que la inclinación a otra persona, incluida

la que se practica en el amor erótico hacia la compañera, pasa a ser verdadero «amor».

Dos ideas han estado jugando hasta el momento en nuestros razonamientos, incluyéndose o alternándose, según el aspecto que pretendíamos aclarar: el amor propio, la exigencia de felicidad, la tendencia a la plenitud propia en cuanto lo más primario y la raíz de todo amor, por un lado, y el amor a sí mismo, como modelo y criterio del amor a las demás personas, por el otro. Pero en uno y otro aspecto puede plantearse esta pregunta: ¿cómo sale el hombre del amor a sí mismo por mucho que ese amor sea raíz y modelo de cualquier otra clase de amor? ¿Cómo debemos imaginarnos este paso de lo uno a lo otro? ¿O más que un paso es un salto que debe darse de pronto, por encima del abismo que separa el Eros del Ágape?

No es preciso aceptar la interpretación extrema sobre el Ágape para comprender que un amor que sólo se busca a sí mismo no puede ser en absoluto amor verdadero. Tiene razón San Agustín cuando dice: «Lo que no es amado por sí mismo no puede decirse que sea amado» , o bien: «Si amas, hazlo sin recompensa». Esto lo sabe todo el mundo. Incluso Nietzsche, con todo el ingenio que desarrolla para desenmascarar la «patraña esa de que el amor debe ser algo no egoísta», a pesar de llamar al amor «ese refinado deseo de posesión», diciendo, además, que los amantes son más egoístas que nadie; pues bien, incluso Nietzsche reconoce que al oír la palabra «amor» «la hembra más astuta y el hombre más bajo... piensan en la faceta más desinteresada que pueda haber en su vida».

En este detalle concreto es precisamente donde aparece la posibilidad de una ligazón, por lo menos una posibilidad de explicarse

en qué podría consistir aquel paso del amor a sí mismo al amor desinteresado o desprendido. ¿No fueron aquellos momentos más desinteresados, en los que piensan los más astutos y los más vulgares al oír la palabra amor, también los más felices precisamente porque eran los menos egoístas?

Si Eros significa exigencia, amor a sí mismo y, en el fondo, el ansia de felicidad, tendremos que preguntar: ¿qué es la felicidad y cuál es su contenido?

Hay que dejar bien sentado ya de salida que a esta pregunta todavía no ha habido nadie capaz de contestar con una descripción «positiva». En este punto coincide lo que nos dice Platón con lo que dice Santo Tomás. En el Symposion, de Platón, leemos que el alma del amante pide, evidentemente, algo más que el mero placer sexual, algo «que no puede expresar: presiente únicamnte lo que busca y habla de ello con palabras misteriosas» • Sobre el mismo punto dice Santo Tomás: «Todos entienden por felicidad un estado perfecto en la mayor medida imaginable, pero permanece oculto cuál es y en qué consiste» .

Sabemos por propia experiencia que no somos más felices cuando conseguimos aquello que nos pareció deseable de primera impresión. Aquí viene a cuento la frase de Ernst Bloch sobre la «melancolía de la satisfacción» . También Kierkegaard habla muchas veces de que el que quiere a toda costa gozar acaba de echar a andar por el camino de la desesperación.

Si, por otra parte, es verdad que la alegría y la felicidad es el resultado de haber conseguido lo que amamos, y si el amar, como simple afirmación de algo que anhelamos, es algo ya amado en sí mismo, tiene que ser también verdad que nuestras ansias tienen que poder ser saciadas por esa afirmación dirigida al otro, por ese amor desprendido que no piensa en sí mismo, y que, como dice Goethe, «la verdadera felicidad sólo puede consistir en la participación comuni-

cativa». En este momento tenemos que recordar la definición de Leibniz, que pone la esencia del amor en alegrarse con el otro. De esta forma se resuelve «un arduo problema...: a saber, cómo es posible que se dé un amar sin interés, un amor non mercenarias... Pues la felicidad de aquellos de cuyo bienestar nos alegramos forma parte de nuestra propia felicidad» .

Para nuestra pregunta inicial de cómo ha de imaginarse ese paso del amor propio al amor desprendido, todo esto significa, si conjugamos sus distintos componentes, que no media un abismo entre ambos, por lo menos no necesariamente, sino que, por el contrario, puede ser a veces casi imposible decir dónde termina la exigencia de felicidad propia y dónde empieza la alegría desinteresada por la felicidad del otro. Es natural que en esto haya infinitas posibilidades de engañarse, de disfrazarse y de falsificar cosas que a veces resultan difíciles de descubrir. Pero eso demuestra únicamente lo borrosos que están los linderos que separan el Eros del Ágape.

Y aunque se entienda el Ágape o caritas como lo «sobrenatural», es decir, como una «virtud» que se alimenta no de nuestras propias fuerzas, sino de las que se nos dan gratuitamente por divina intervención, tampoco es simple y llanamente separable del amor propio natural que aspira a la personal felicidad y plenitud de la propia existencia, supuesto, claro esta, que no se acepte la opinión de Anders Nygren de que Creación y Redención no tienen nada que ver una con otra. Lejos de separarlos, se ve uno más bien dispuesto a reconocer que lo natural, es decir, lo que es por virtud de la creación y lo que en sentido propio se llama ético, así como lo sobrenatural, se hallan tan fuertemente pegados entre sí que apenas se distinguen las junturas, siempre que esas tres tendencias: la natural, lo ético libre y lo que en nosotros alienta por la Gracia, vivan en buena armonía. Cuando estoy remando a favor del viento, ¿cómo voy a poder distinguir el porcentaje de velocidad que se debe a mis brazos y el que se debe al empuje del aire?

Amor y recompensa

He hablado hace un momento del amor mercenarius a que se refería una cita de Leibniz. Con el nombre de «amor pagado», en el que se tiene un ojo puesto en la recompensa, se pretende hacer despreciable el amor indigente-exigitivo; el Eros, por tanto, de una forma más o menos encubierta. Pero de nuevo nos encontramos aquí con un estado de cosas bastante complejo, y de nuevo advertimos que la línea de separación entre lo correctamente admisible y lo perverso están bastante difusas. A aquel pensamiento con que San Agustín se refería al verdadero amor como el que no pide ni cuenta con la recompensa, añade posteriormente un detalle aclaratorio: «Si amas verdaderamente, tu recompensa debe ser aquel a quien tú amas». ¿Luego sostiene él mismo que hay un pago para el amor? «Entre pago y pago se extiende un ancho lago», diríamos nosotros. San Agustín emplea en ese pasaje la palabra latina «merces»: ipse sit merces, quem amas... Pero hay motivos para sospechar que en el sermón donde está contenida esa frase, probablemente dirigido a los pescadores de Hipona, esa forma de hablar recuerda el salario del trabajo y que a veces suena drástica y despreciativamente como pago, dinero o intercambio material de una cosa por otra, está empleada por él como entre comillas. En otro lugar dice praemium y no merces: Praemium dilectionis ipse dilectus, «el amado mismo es el premio del amor». Lo que es premio puede entenderse también como pago o salario; pero esa palabra, al contrario que merces, implica también un elemento de no-exigencia; por tanto, el carácter de regalo de aquello que uno recibe a pesar de haberlo buscado y esperado.

No será preciso malgastar ni una palabra en recordar que el «amor pagado», con un precio totalmente ajeno al carácter de lo que sucede entre amantes, no tiene en absoluto nada que ver con el amor de verdad. ¿Pero qué pensar sobre esa «recompensa» que pertenece a la esencia misma del amor y que consiste en la unión de los que se aman? Todo el que ama desea, naturalmente, tener este pago. ¿Actúa

con un «ojo puesto» egoístamente en la recompensa? Nadie negará que hay una legión de posibilidades de falsificación, de autoengaños y de abusos cínicamente practicados. Incluso la recompensa incluida en la unión con la mujer amada puede uno apropiársela aisladamente, hasta tal punto que el mismo abrazo en que los amantes se funden no sea más que un medio para el propio fin, y el amante enfile unos derroteros al término de los cuales lo que se decía o presumía tener como mujer amada ha dejado de verse como persona y se la toma como una cosa, «como un mecanismo del que uno se sirve para el propio placer» [M].

Pero como esto está bastante claro, lo que nosotros queríamos tratar aquí era otra cosa. Nos referimos concretamente a la auténtica recompensa que en el amor bueno va encerrada, y sólo en él, como fruto del propio árbol.

Creo que sobre esto no ha habido nadie que hablara tan claro como San Bernardo. Y tan significativo es que sus palabras procedan de una obra sobre el amor de Dios , como el que en ellas no mencione ni una vez el amor divino. Dice así: «Todo amor verdadero carece de cálculo y, sin embargo, tiene un pago; incluso únicamente puede recibir ese pago si no lo ha incluido en sus cálculos... Quien como pago del amor sólo piensa en la alegría del amor, recibe la alegría del amor. Pero el que en el amor busca otra cosa que el amor mismo, pierde el amor y también su alegría».

La aparente paradoja que aquí se describe con magistral simplicidad se repite en todo comportamiento existencial fundamental de cualquier hombre. Así son esos bienes irrenunciables de la vida que se nos dan por añadidura, y no los conseguimos cuando precisamente vamos tras ellos. Por ejemplo, una de las más importantes experiencias hechas por la psicoterapia moderna nos dice que para la consecución de la salud del alma nada hay tan contrario como la intención expresa o exclusivamente dirigida a ponerse bueno o a no perder la salud. Basta con desear ser una persona «normal» moral y espiritualmente, y la salud viene por sí sola.

Queda, pues, como inconmovible verdad, que el amor, cuando es verdadero, no busca «su propio bien». Pero asimismo que el amante, supuesto ese desprendimiento que no sabe calcular, recibe en todo caso «su propio bien», recibe realmente el pago del amor.

Y este pago, claro está, no puede serle indiferente. Yo me he esforzado por imaginarme la alegría con que San Agustín, al hacer referencia al pasaje bíblico en que se habla del que pierde su alma porque la quiere buscar, ha intentado reducir a palabras este contenido paradójicamente estructurado: «¿Amas a tu alma?, entonces estás en peligro de que se pierda. Luego no debes amarla, puesto que no quieres perderla. Pero al no querer que se pierda, la estás amando» .

VIII. HOMBRE Y MUJER

El amor erótico entre hombre y mujer como paradigma

Con ser tan variadas las definiciones que se dan del amor y tan diversas en la realidad sus formas, hay un elemento que se encuentra en todas las descripciones y realizaciones del mismo: la tendencia de los amantes a la unión. Como lo expresa Dionisio Areopagita, el amor es vis unitiva et concretiva (henotiké kai synkratiké)Lo que en el amor entre personas ocurre es que de las dos se hace una sola, por así decirlo. Hemos añadido «por así decirlo», porque en la realidad nadie puede ser tan uno con el otro como lo es consigo mismo; además, la unificación en el amor presupone que la diferenciación y autonomía de los miembros de esta unión se coserve no obstante el estado de unión: «unió est aliquorum distinctorum» ; como elegantemente lo formula Tules Michelet: «Pour s'unir il faut rester deux», para hacerse uno hay que ser antes dos. Dicho al revés,

pero expresado lo mismo, puede formularse el mismo contenido tam bien así: aunque se sigue siendo dos, el resultado es ser uno. La paradoja es inevitable e insoluble; proviene de la naturaleza misma de la cosa.

Ya una vez hemos citado las Screwtape Letters de C. S. Lewis, en las que el Diablo Mayor declara que el compendio de la filosofía infernal consiste en que una cosa no puede ser otra, mientras que la filosofía del «Enemigo», o sea, de Dios, no es otra cosa que el incesante conato de esquivar esta verdad tan evidente. «Está queriendo algo en sí mismo contradictorio: dice que las cosas son muchas y que, sin embargo, son una misma en algún sentido. Y a estos absurdos los llama amor» . Algo que no solamente no existe en el infierno, sino cuya carencia, como muy bien afirma el monje ruso de Dostoyevski, constituye precisamente la esencia del infierno, Pero no es preciso que el «infierno» lo entendamos necesariamente como algo situado en el más allá. Si se puede hablar del «cielo en la tierra» , ¿por qué no va a poder hablarse también del «infierno en la tierra»?

Si esto es así, es decir, si toda forma de amor tiende realmente y por definición a la unificación y la produce como su propio fruto, habrá que decir que esa unificación o fusión de dos sujetos, que no obstante permanecen distintos, se realiza de una particular forma y especial intensidad en el amor erótico en su más exacto sentido y que el amor sexual es la forma paradigmática de todo amor.

Ahora bien, el concepto de sexualidad que a uno se le ocurre, cuando se habla del amor entre hombre y mujer, sugiere al propio tiempo un cierto malentendido. Por eso será necesario precisar.

Aunque en todo amor erótico la sexualidad está por medio; aunque la persona humana es o un hombre o una mujer, y esto en todos los estratos de su vida individual y hasta el estilo mismo de actividad intelectiva; aunque la frase bíblica: «serán dos en una sola carne» está dicha para la unión sexual, es importante tener conciencia de algo que es también evidente y tan conocido como esto, a saber,

que puede darse acto sexual sin amor, incluso sin el amor erótico, y que, por otra parte, el amor entre hombre y mujer, entendido como la unión más íntima posible entre personas, además de la sexualidad comprende otras muchas cosas completamente distintas; más aún, que una sexualidad aislada, absolutizada, tiende a bloquer el amor, incluso el erótico, y a alienar entre sí a la pareja como seres personales.

Tampoco nos vamos a referir en los razonamientos que siguen a lo que en las novelas de amor se llama «pasión». En su ensayo sobre el amor hace notar Ortega y Gasset que «en estas historias suele tener lugar la mayor parte de las veces todo, menos aquello que merece el nombre de amor en su verdadero sentido». A este amor en su verdadero sentido es al que vamos a referirnos aquí. Y entendemos por ello esa fuerza capaz de producir una unificación y una comunidad entre dos seres, que no solamente sirva para el período de tiempo que dura un episodio o una aventura de apasionada fusión, sino para toda la vida («hasta que la muerte nos separe»), que incluya y realice todas las dimensiones de la existencia, que absorba e integre todas las formas y todos los aspectos del amor entre personas humanas.

La reunión de todos estos aspectos es lo que a mí me parece lo esencial. En eso está precisamente lo paradigmático de esa clase de comunidad de vida: en ella no se da separación de Eros y Ágape. Por lo demás, en ella se ve, de la forma más auténtica y legítima de cuantas pueden darse sobre el mundo, que el ser humano no quiere ser amado desinteresadamente. Naturaf que no quiera verse deseado como portador de determinadas facultades o aptitudes, sino ser afirmado y amado como persona: como lo que es. Pero también se trata en él de que el otro tenga su provecho, de que se sirva de él, y además desea muy en serio aparecer como deseable y apetecible, y en ningún caso como el objeto de un amor «inmotivado», «indiferenciado» o como que se le hace un regalo, que son las características, según Nygren, del amor de Ágape; único, según él, digno de los cristianos.

Pero entre tanto conviene recordar una vez más que el descrédito del amor erótico no sólo puede venir, y de hecho ha venido, por

culpa de un Ágape entendido teológicamente. Basta traer a la memoria la caracterización verdaderamente salvaje con que Immanuel Kant, en sus clases de Etica dadas por los años de la aparición de la Crítica de la Razón Pura, lo desprecia y denigra: «El hombre no tiene inclinación alguna a degustar la carne de otras personas; y cuando eso se produce, es más una venganza bélica que una inclinación: pero sigue siendo real una tendencia entre los hombres que puede llamarse apetito y tiende a degustar a la otra persona. Esto se llama unión sexual. Esto no puede ser amor, sino apetito».

Como en una especie de presentimiento ya habíamos dicho antes que esa separación ajena a la realidad, que ignora a la naturaleza humana, es decir, los contenidos esenciales que le son dados «por creación», aquella oposición del amor erótico al ético-sobrenatural, era una cosa siniestra que arrastraría graves consecuencias. Estaba pensado en unas determinadas antirreacciones contemporáneas. Aquel presentimiento se puede extender aún más planteándose la cuestión de si no podría existir .una subterránea conexión entre aquella separación del Eros y el Ágape, por un lado, y otra separación provocada en cierto modo necesariamente por la primera; es decir, el aislamiento del sexo separándolo del Eros.

Me parece que, de hecho, las interconexiones de todos los aspectos del variadísimo fenómeno del amor que caracterizan la vida común entre hombre y mujer, cuando las cosas van bien, están producidas y garantizadas por el Eros; y que el amor erótico es precisamente la única atadura, formulándolo un poco exageradamente, que puede mantener unidos el sexo y el Ágape. «Quien desprecia el Eros cae en el sexo». Esta frase de Walter Schubart, sacada del libro Religión und Eros (obra que me parece muy discutible), es un poco esquinada; pero me da la impresión de que merece reflexionarse sobre lo que esa frase quiere decir.

Se trata de mantener con toda claridad el carácter de mediación que por naturaleza le corresponde al Eros. También de esto habló

Platón con extraña insistencia en el Symposion : Eros, «un traductor» puesto entre la esfera divina y la humana, «en medio, entre las dos, y el mediador, de forma que todo está unido por él». Y hay muchas razones para pensar que cuando esta ligazón que se llama Eros se rompe y es negada se diluye rápidamente todo el sentido de las posibilidades de vida humana.

Eros, sexualidad y Ágape

Pero ya va siendo hora de que aclaremos más exactamente qué es lo que debe entenderse por Eros y por erótico, de lo que Kant, Nygren y Karl Barth dicen únicamente, aunque con distintos matices, que propiamente es amor de sí mismo, un «apetito».

No me importa comenzar hablando de Platón, al que esos autores dicen también estar interpretando. La doctrina platónica nos enseña, por lo pronto, que el amor erótico es algo emparentado con el entusiasmo poético y con el transporte emocional que produce la música; un algo sustraído a la normalidad de la existencia diaria. Para el común de los mortales, ese parentesco se advierte ya en lo que llamamos «enamorarse». Graciosamente llama Ortega y Gasset al enamorarse una «anomalía de la atención» [n]. Pero enamorarse todavía no es amar; en todo caso será el principio del amor. También el amor erótico es una especie de arrebato o encantamiento. Esta última palabra, como ya dijimos al principio de nuestro trabajo, significa literalmente «ser arrastrado con violencia» fuera del estado en que normalmente uno se encuentra. Y la frase corriente con que suele designarse el fenómeno: «está fuera de sí», no es mala para expresar el mismo contenido. Este encantado desbordarse de la normalidad del equilibrio de la vida diaria tiene lugar en el encuentro con la hermosura corporal. El amor erótico se enciende principalmente en presencia de la belleza, esto es casi un lugar común. Pero, ¿qué es la belleza? La vieja definición, que a primera vista es bastante abstracta y aparentemente vaga, llama «bello» a lo que gusta al ser contemplado, y, sin

embargo, es precisamente tan exacta porque evita decir ningún contenido positivo. La belleza no se puede medir o pesar materialmente como si fuera una «magnitud». Sería ocioso recordar aquí que esas «bellezas de los concursos» no son otra cosa que una demencia comercializada. No obstante, la belleza es también algo sensible, al menos algo que aparece en los dominios de lo sensitivamente perceptible. Pero escapa a toda constatación precisa, como ya hemos indicado. Decimos que un rostro humano es «encantador» para designar la belleza que lo hace destacar sobre una cierta normalidad que es sinónimo de lo corriente; o también encontramos «encantadora» una cierta forma de moverse o hablar. Pero, en definitiva, todos estos vocablos no dicen más que lo fascinador, lo que arrebata o sobrecoge emocionalmente.

Esta dificultad o, incluso, imposibilidad de quedarnos con una definición positiva está probablemente relacionada con el hecho de que cuando vemos una belleza sensible en seguida pensamos en algo que no está al alcance o que no puede encontrarse. Lo que en nosotros se produce no es precisamente una satisfacción, sino más bien algo así como el nacimiento de una expectación. No vemos o participamos de una consecución, sino de una promesa. Goethe dijo una frase maravillosamente densa y bastante acertada en cuanto a lo que pensaba Platón: «lo bello no es tanto lo que da cuanto lo que promete» . Y ese carácter de promesa que contiene la belleza ha sido proclamado y expresado una y otra vez. Es bastante conocido el pensamiento de Paul Claudel sobre este punto concreto: «La mujer es una promesa que no puede cumplirse: pero precisamente en esto está mi salvación» . Y como no podía ser de otra manera, también en C. S. Lewis encontramos el mismo pensamiento: «El Eros promete lo que no puede cumplir»

Lo que tiene lugar, por tanto, en el amor erótico no es «satisfacción» en el compacto sentido de la palabra, sino apertura de la

dimensión existencial hacia una satisfacción infinita que no se puede tener aquí.

Naturalmente que esta descripción del Eros no debe identificarse con lo que corrientemente sucede en cualquier encuentro de cualquier Pedro y Juana, por ejemplo. Pero menos todavía es un puro romanticismo. Quiere decirse que en toda conmoción y encantamiento erótico se nos hace un algo asequible, se nos promete realmente un mundo que según todas las apariencias va mucho más allá de lo que parece ofrecerse a la vista.

Es evidente que en el amor erótico entre hombre y mujer siempre está presente la sexualidad, y la propia unión corporal tampoco está muy lejana de este contexto visual. Y, sin embargo, la calidad de relación específicamente erótica es de otra naturaleza, aunque probablemente no es cierto lo que dice Freud , que lo sexual es «lo que fundamentalmente se quiere» y que sólo por un momento y en apariencia se dice superar. En relación con esto se ha hecho alusión al caso de Antonio y Cleopatra, los protagonistas de la tragedia de Shakespeare. Dice Rollo May que en el séquito de las tropas romanas habría, sin duda, mujeres suficientes para satisfacer la indigencia sexual del general. Pero en el encuentro con Cleopatra sucedió algo nuevo: «Allí es donde por primera vez entró en escena el Eros, y Antonio se vio transportado a otro mundo». Y en Werther, la novela de Goethe, se encuentran de forma clara dos amantes que son verdadero hombre y verdadera mujer, y, sin embargo, puede decir Werther: «Toda pasión enmudece en su presencia». Naturalmente que participa en ello la sensibilidad y la sexualidad. Pero ni están aisladas ni son lo principal, al menos mientras impone su ley el demiurgo mediador Eros.

Todo esto no tiene en absoluto nada que ver con un «puritanismo», con una «moral convencional» ni con cualquier clase de denigración del ámbito sexual. Otra vez tenemos que citar a Goethe, el cual, como se sabe muy bien, no es sospechoso en este sentido. En su

autobiografía habla varias veces de este punto concreto al referirse a sus experiencias sexuales más tempranas. En Dichtung und Wahrheit le oímos decir: «Las primeras inclinaciones amorosas de una juventud sana toman un giro completamente espiritual. Parece como si la naturaleza quisiera que un sexo vea en el otro lo bueno y lo bello de manera sensible. Y así me ocurrió a mí también cuando vi a esta joven; en ella se me abrió un mundo nuevo de belleza y de sublimidad». Como podrá apreciarse, todo esto está bastante cercano en su significación a lo que Platón dice sobre el Eros.

Pero ni Platón ni Goethe creen que con esto esté ya todo dicho sobre el amor ni, sobre todo, lo que constituye la vida en común de un hombre y una mujer. Ni el mismo Platón (que para nosotros, lectores tardíos y hondamente ilustrados de sus Diálogos, cae en la reputación de ser demasiado «soñador») se hace en lo más mínimo ilusiones, y realmente está fuera de todo peligro de situarse al margen de la vida. Basta leer con atención lo que le hace decir a Sócrates de la brutalidad de la mayor parte de las personas o bien sobre la cultivada sensualidad de una técnica de la vida racionalmente refinada, donde, tanto en un caso como en otro, en el fondo sólo se busca el placer ; aunque es cierto que en el mismo Dialogo, Fedro, el Eros que renuncia al placer sexual es calificado como «la figura más feliz del amor»

Y aquí es donde resulta posible surja la sospecha de que se esté haciendo una romántica exageración, aunque el mismo Paul Claudel diga que «el amor humano sólo es bello cuando no va acompañado de satisfacción» , frase problemática que plantea una serie de cuestiones nuevas. Con todo, pienso yo, no puede ser nunca malo el recordar de cuando en cuando que no es un cualquiera el hombre que pudo pensar eso totalmente en serio.

Por lo que a Platón se refiere, él mismo sabe muy bien que la forma heroica del amor es algo muy especial que no se puede exigir

al hombre normal y corriente. Pero está convencido de que sólo la fuerza mediadora del encanto erótico puede humanizar lo que es pura pasión y de que por sólo esa forma de olvidarse el hombre de sí mismo «no caerá en la negrura», mientras que aquella otra falsa circunspección «que deja un mezquino acceso a lo perecedero y a lo indigente sólo genera vulgaridad en el alma» . Y ese mismo demiurgo mediador, único que puede evitar el aislamiento del sexo contra el amor, es también capaz de defender ese supuesto amor ético y espiritual, amenazado también con degenerar en inhumano, contra la incapacidad de excitación sensible y contra el peligro de convertirse en una oscura y obstinada «caridad sin amor» .

El Eros, la más pura esencia del amor

Por eso no es tan incomprensible que el Eros así entendido, y mientras esté dominándolo todo, sea la mejor manera de realizar el amor. De todas formas es necesario poner esa condición o limitación: mientras esté dominándolo todo. Sabemos que apenas hay regiones donde con más frecuencia se escuche la palabra «eterno» que en las del amor erótico; y no es que se pronuncie esa palabra a humo de pajas. En los sublimes momentos del éxtasis del amor erótico el tiempo se para de verdad y se hace presente «un ahora sin antes ni después» que en realidad es un elemento del concepto de eternidad; y, sin embargo, la plena y bellísima floración del amor erótico tiene lugar en un corto espacio de tiempo, al principio sobre todo, en el primer encuentro amoroso. Se ha dicho que el Eros es «por naturaleza un prólogo»: «a preface by nature» \ Pero si las cosas van bien, este prólogo no se olvida jamás; ha marcado un hito y ha surtido a los amantes para muchos años. Por otra parte, es perfectamente realista el llamar al amor erótico la «figura mortal» del amor.

Pero, desde luego, mientras existe el Eros, éste hace que se realice la más pura esencia del amor. Jamás se dice con tanto corazón, siendo y haciendo tan feliz, y sobre todo con tanta libertad de todo componente ajeno, aquel «¡maravilloso es que existas!».

Es cierto que en la biografía postuma de Werner Bergengruen hay una frase elegiaca: «El amor a los hijos es quizá el amor más fuerte, porque sabe que no tiene nada que esperar» ; pero como contestación a este pensamiento debe igualmente reflexionarse sobre lo que dice Lacordaire: «Es una honra para vosotros encontrar en vuestros hijos la misma ingratitud que vosotros tuvisteis para con vuestros padres, para que así lleguéis a la perfección de amar, como Dios, sin ninguna clase de egoísmo» . Pero el amor, tanto del padre como de la madre, está siempre mezclado con otros elementos, como la preocupación y el miedo. La plena y limpísima afirmación amorosa se realiza únicamente en el amor erótico. Y en ninguna otra experiencia se siente tan hondamente el carácter de regalo que tiene no sólo el ser amado, sino también el amar y el poder amar. Es la primera vez y quizá la única que se ama a la otra persona «como a sí mismo», de manera espontánea y sin que pese absolutamente lo más mínimo . Y por eso los que aman de esta manera no pueden ocultar la alegría, la irradian incluso, al revés de lo que ocurre con los que son mero y simple requisito masculino y femenino para practicar el sexo, que, como es bien conocido, se les ve deambular «más bien frustrados» y de mal humor. Por un momento, en el amor erótico aparece el mundo como «redimido» y se siente que la existencia humana ha sido un éxito y ha resultado perfecta. Por eso a los amantes los quiere todo el mundo; all mankind love a lover [g]. Y en el amor erótico debió estar pensando también Georg Simmel cuando en un pasaje de sus fragmentos postumos nos dice que la música y el amor son las únicas empresas de la humanidad que no terminan en la desesperación .

Falsa divinización del Eros

Al pensar todo esto a nadie extrañará que se haya divinizado al Eros por todas partes. Evidentemente que no viene a cuento aquí aquella frase bíblica de que «Dios es amor» aparte de que ese texto del Nuevo Testamento no habla del amor erótico, sino de la caritas y el Ágape. Y, sin embargo, en la tradición ideológica cristiana de Europa aparece repetidamente la nota que destaca el elemento erótico en el amor divino. Siempre me dio que pensar el hecho de que aquella expresión de Dionisio Areopagita de que la palabra eros es «más divina» (theióteron) que el vocablo ágape siglos después fuera recogida por Santo Tomás en su famoso manual para principiantes', aunque es cierto que el de Aquino a la vez que la recogía la «interpretaba»: «Como amor quiere decir ante todo arrebato, más divino que la dilectio, la cual elige por la vía racional: "divinius est amor quam dilectio"» Y también San Francisco de Sales recurre a Dionisio Areopagita cuando defiende el título de su Tratado sobre el amor de Dios, diciendo que con toda razón se ha dado al amor divino el maravilloso nombre de amor-

Otra cosa completamente distinta es la divinización del Eros, como la que se hace, por ejemplo, en el libro ya citado de W. Schubart sobre Religión und Eros, del que Karl Barth dice que es un libro «fantasma» [M]. En él no solamente se dice que «el erotismo es una

categoría religiosa» , lo que quizá pudiera ser aceptable en cierto sentido, sino también que «la religión y el erotismo tienden a lo mismo» y que «el amor sexual inspirado en un motivo redentor y el amor de Dios son en su esencia lo mismo»[T].

Aquí tiene lugar evidentemente la supresión de unos límites entre dos esferas completamente distintas, con lo que ninguna de las dos es bien entendida. En este punto habrá que estar de acuerdo con la crítica de Karl Barth, lo mismo que con la demoledora ironía a que somete las impúdicas Cartas confidenciales sobre la Lucinda de Friedrich Schlegel, de Schleiermacher, y la charlatanería del propio Schlegel sobre la Santidad de lo sensual y sus Sacerdotes y liturgos del Eros-Religión; aunque, por otra parte, me parece incomprensible que un Karl Barth sucumba a la idea de que la doctrina católica sobre el carácter sacramental del matrimonio tiene algo que ver con la divinización del Eros.

Pero más importante y más actual que todas estas teorías racionales es hoy la fuerte tentación de comportarse como si el Eros fuera la suprema instancia para todo, pensando uno que, con tal de que se haga «en servicio del Eros», todo está justificado, como si se tratara de un deber religioso (sea cuando se engaña al propio consorte, se le quita la mujer al amigo, se aprovecha uno de la hospitalidad familiar, se destruye la felicidad de otra persona o se abandona a los propios hijos), arguyendo siempre que el Eros es quien manda. Todo esto quiere presentarse como una «ofrenda que con espíritu de inmolación se presenta ante su altar» .

El gigantesco y metafísico buen sentido del anglosajón C. S. Lewis ha formulado a este respecto dos advertencias: Primera: cuando las cosas naturales comieman a darse por «divinas», el diablo está ya a

la vuelta de la esquina. Segunda: «Un amor natural, al que se ha permitido convertirse en Dios, ya no es amor» .

A pesar de todo, quisiéramos, para terminar, decir unas palabras en favor del amor erótico. Cuando personas que recibieron el don de la mística buscan un modelo para comunicar sus experiencias en el trato con el fundamento y raíz personal de la propia existencia, es decir, con Dios, nada encuentran tan apropiado para compararlas como los extáticos arrebatos del amor erótico. Y así, en el Cantar de los Cantares, como en los escritos de los místicos, volvemos a encontrar el mismo vocabulario del amor, como, por ejemplo, en Hugo de San Víctor, en cuyo pequeño libro titulado Sobre el amor a la desposada se lee: «Quiero hablar, dijo El, de mi desposada... Y cuando yo hablo a la amada, debéis saber que no puedo hablar de otra cosa que de amor».

IX. AMOR Y SEXUALIDAD

La potencia sexual como un bien

Quien considere al Eros como una fuerza mediadora; quien una en el hombre lo más bajo con lo más alto, lo natural y sensual con lo ético y espiritual; quien intente impedir que una de estas cosas se aisle de la otra y, sobre todo, atribuya a todas las formas de amor, desde el sexual hasta el de Ágape, la cualidad de verdaderamente humanas, está ya diciendo que ninguno de esos elementos puede excluirse como si fuera algo indigno del hombre, sino que más bien «todo eso debe estar unido».

La tradición cristiana dice que por creación lo natural es en el hombre el fundamento para todo lo «superior» y para todo aquello que le es concedido por gracia divina. «Lo espiritual no es lo que viene en primer término, sino lo sensible y terrenal; luego, sigue el espíritu». Si uno no lo supiera ya, no podría creerse que esta frase se halle en el Nuevo Testamento: Es además el mismo Santo Tomás de Aquino, el maestro de una cristiandad que todavía no se había dividido, el que dice que si el amor natural,

y por tanto el Eros, no fuera algo en sí mismo bueno, tampoco podría la «caritas, y por tanto el Ágape», perfeccionarlo ; el Ágape tendría en ese caso que suprimir el Eros y excluirlo por sí mismo, que es lo que de hecho afirma Nygren. Aquella misma tradición cristiana, dicha en un sentido muy «occidental», es decir, expresamente no antiterrena, sino caracterizada por un sentido del mundo religiosa y teológicamente cimentado, dice, como la cosa más natural del mundo, que la potencia sexual es un bien; dice, con Aristóteles, que el semen del hombre es algo divino, y la incapacidad para disfrutar de lo sensible, la insensibilitas, la considera no solamente como un defecto, sino como un vicio, es decir, como una verdadera carencia .

Por otra parte, la concepción en que se fundan esos pensamientos implica que todas las fuerzas del hombre, incluida la sexualidad, solamente pueden considerarse en orden y ser correctas cuando se sitúan en su lugar natural, es decir, dentro de la totalidad de una existencia corporal-anímica-espiritual, con lo que se quiere recordar otra vez que ese orden pide que el Eros realice su función mediadora e integradora.

Todo lo que media entre extremos está opuesto a la ambigüedad y puede ser falsamente interpretado inclinándose a cualquiera de las dos partes. En el caso del Eros, esto aparece ya en esa inestabilidad lingüística que delata el propio vocablo en el lenguaje corriente. El «Deseo», por ejemplo, significa tanto el «ansia» como la «exigencia», y hay también diferencia entre exigir algo y tener necesidad «exigitiva» o imperiosa de algo. La palabra inglesa desire, derivada del latín desiderium, puede significar nostalgia y también apetito sensual. El propio vocablo «apetito» puede significar unas veces «tendencia a»,

otras simple «deseo de», con lo que yo sólo hay un corto trecho para la peyorativa designación del Eros como un «apetito más o menos bajo»

Con esto hemos llegado de nuevo al tema de la difamación del Eros. Difamación que esta vez viene de «arriba», es decir, desde el punto de vista de una idea espiritualista o sobrenatural del hombre. En ella se considera al Eros como un enmascaramiento más o menos translúcido de un puro apetito de la pasión egoísta. Pero una denigración de este tipo puede a veces venir de «abajo», del lugar en que están situados los descarados instintos. También en este caso se presenta al Eros como un mero disfraz, como un disimulo completamente innecesario, como petulancia romántica con la que se pretende ocultar lo que propiamente se busca, que es la escueta satisfacción de una pasión.

Después de que hemos hablado del peligro de un Ágape aislado del total de la existencia, vamos a ocuparnos de la otra perversión del asunto, que, como todos sabemos, está particularmente en el plano de la actualidad y que se llama la absolutización de la sexualidad en sí y por sí misma.

La absolutización de la sexualidad

Digamos, en primer lugar, que no debería exagerarse la fatal necesidad de esa «sexualización» que hoy caracteriza la vida. Hay en todo ello demasiada comercialización y manipulación publicista como para que pueda producir susto integral. y cuando se habla de una «ola del sexo» habría que pensar no tanto en las olas del mar, que como catástrofe de la naturaleza puedan inundarnos, cuanto en esas olas que mecánicamente pueden producirse en una piscina. por otra parte, siempre ha existido esa absolutización de la sexualidad como posibilidad de degeneración humana; y no sólo como cosa practicada, lo cual es fácilmente comprensible, sino también como programa.

Esta es la situación de partida en uno de los Diálogos de Platón ya citados: el joven Fedro va corriendo al encuentro de Sócrates

como poseído y embrujado, de vuelta de una reunión de intelectuales vanguardistas, a los que Platón caracteriza sobre todo por una negación de las normas tradicionales sustentada con presuntuosos argumentos, por una técnica de la vida altamente ilustrada y por una total falta de escrúpulos en cuanto al disfrute de lo que piden los instintos. Y Fedro, fascinado por la modernidad y elegancia del «más grande escritor de la época» , informa a Sócrates del «programa» de aquellos intelectuales, que en pocas palabras podría resumirse así: sexualidad sin amor; deseable es un máximo de placer con un mínimo de compromiso personal; la conmoción erótica, que es la pasión del amor, se considera como una enfermedad romántica que no sirve más que para complicarlo todo inútilmente; el no dejarse afectar profundamente se considera como lo único «razonable» e incluso como lo único virtuoso; a eso se le llama arete, virtud.

Como podrá apreciarse con sorpresa, se trata de cosas terriblemente actuales, dicho más propiamente, de cosas que evidentemente puede el hombre pensar y practicar en todas las épocas.

Sócrates escucha un rato todo lo que el joven va diciendo, y ante el crédulo e inexperto Fedro aparenta quedar maravillado y poseído de la misma fascinación... hasta que en un momento dado se quita la máscara y pone fin al juego: «¿No te das cuenta, mi querido Fedro, de lo vergonzoso que es todo eso? . Imagínate que nos hubiera estado escuchando un hombre decente, uno de esos que siente una bella inclinación amorosa por otra persona que también es decente: ¿no habría sacado la impresión de estar escuchando a unas personas que se han criado entre esclavos y galeras, que jamás habían oído hablar ni una palabra del amor entre hombres libres?». Pienso que esta contraposición de «libres» y «esclavos» no se refiere en absoluto a los amos de siervos en la sociedad donde se practicaba la esclavitud. La «esclavitud» de que aquí se habla es algo que no puede extirparse del mundo por ninguna reforma social ni por ninguna clase de emancipación humana. Se trata más bien de algo que, como por

lo demás lo demostraba la sociedad de Atenas, puede aparecer en todas las clases sociales; se trata de la actitud plebeya y vulgar en el sentido ético-antropológico, y de la barbarie y brutalidad que se oculta bajo todo refinamiento civilizado.

Inmediatamente pone Sócrates ante la vista de este recién «enterado» Fedro, que a su vez queda estupefacto por lo que el maestro le dice, la imagen del demiurgo mediador del Eros. Ciertas cosas de las que Sócrates no nos han llegado en su original y literal contenido, sino a través del rodeo de las interpretaciones de la historia de las ideas. Pero lo decisivo de su doctrina es que en el Eros se fundan en una unidad lo sensitivo, lo espiritual, lo anímico y lo que como regalo nos ha dado Dios. Es cierto que el lenguaje de Platón nos suena aquí un poco extraño, soñador, por el tono mítico y simbólico que emplea (por ejemplo, cuando se refiere a «las bellas alas del alma»). Pero de hecho está pensado como algo completamente real. Es con bastante exactitud lo mismo que Goethe había dicho en aquella cita que anteriormente traíamos sobre «las primeras emociones amorosas de una juventud sin corromper»; que la naturaleza parece quererlo así.

Por cierto, que me habría gustado haber sido testigo presencial en el momento que Sócrates hubiera cogido en sus manos esas palabras de Goethe y hubiera empezado a jugar con ellas: ¿qué pensáis, queridos amigos: es que existe eso que llaman la incorrupción? ¿Y cuál podría ser la diferencia entre una juventud «no corrompida» y una juventud, digámoslo con cuidado, corrupta?

Por lo que a mí respecta, lo primero que haría sería ponerme a pensar sobre esta forma gramatical pasiva del verbo «corromper» aplicado a la juventud. La juventud, en efecto, no se corrompe tan fácilmente como se pone rancia la mantequilla o se agria la leche. Pero puede ser corrompida por otros. Esto sí que puede pasarle a la juventud, por desgracia. Se la puede corromper, por ejemplo, enseñándole a buscar sólo el placer antes de enseñarle a enamorarse y a amar, por el sistema de la seducción y de las manipulaciones comerciales del tema, de forma que entre en la escena de su vida

y de su conciencia el sexo antes que el Eros, haciéndole difícil la vivencia verdadera del amor, cuando no bloqueándola definitivamente.

Sexo y fracaso

Esto es exactamente lo pernicioso y lo antihumano en el consumo del sexo separado del Eros: que hace fracasar lo que constituye precisamente el sentido del encuentro amoroso en la totalidad de la existencia: ese salir de la propia limitación personal por la unificación con otra persona. La compañera en la relación sexual ni siquiera es tomada en consideración como ser personal, es decir, como un alguien viviente con un alma y una individualidad específica, con un rostro elocuente y comunicativo.

Ha habido un americano que ha formulado este estado de cosas, de forma humorística, pero definitiva, al decir que, para la vista del «play-boy», la hoja de parra se ha cambiado de sitio: lo que ahora cubre es el rostro de la mujer [n]. Contra lo que podría pensarse, el que sólo busca el deleite sexual no desea propiamente a «una mujer». Es el Eros el que quiere a la amada y la fusión con ella. El sexo, en cambio, busca una cosa neutra, algo objetivo y cosificado, no un «tú», sino un «ello», «the thing in itself» (como en la obra , de Orwell, se dice uno a otro la pareja); lo que se quiere es «hacerlo con eso», expresión de una novela de Heinrich Böll [a].

Por lo mismo, se ha hablado con razón del «carácter engañoso» de la unión exclusivamente sexual. Por el momento se tiene la ilusión de que los dos son uno. Pero cuando no hay amor, esa unión de dos que recíprocamente son extraños los hace todavía más extraños de lo que antes eran . Por eso a nadie puede extrañar que «en una sociedad que hace de la sexualidad una condición previa para el amor, en lugar de hacer el amor condición para el regalo de la entrega corporal, paradójicamente, el trato sexual aleja al hombre y

a la mujer en lugar de unirlos, los deja solos y desamparados precisamente allí donde con toda seguridad pensaban encontrarse».

La sorpresa y, podría incluso decirse, la desilusión de esta paradoja, que lo es sólo aparente, sube de punto al ser el sexo un artículo de consumo al alcance de cualquiera en todo momento. La generación de Freud, dice Paul Ricoeur , no había contado jamás con que la eliminación de los tabúes sexuales tuviera este resultado: «pérdida de su valor por la facilidad»; «todo lo que facilita el encuentro sexual fomenta a la vez su caída en la trivialidad e insignificancia». Pero en el fondo todo esto no sorprende a nadie, pues hay una ley draconiana que dice que lo que se obtiene a voluntad, casi sin precio, y, además, inmediatamente (allende el Atlántico existe incluso la fuerte expresión de «short order sex» "), no solamente pierde necesariamente su valor, sino también su atractivo. Un especialista psiquíatra, director del centro sanitario de una universidad americana, nos cuenta que unas muchachas estudiantes que vivían en promiscuidad le habían contestado, al preguntarles sobre el tema, que, sencillamente, les resultaba demasiado molesto el negarse: «It's just too much trouble to say No» . Esto suena al principio como una auténtica desvergüenza, Pero lo que evidentemente quiere decir es lo siguiente: es una cosa que no me importa, me da igual: «It doesn't matter». En esta actitud de principio se esconde ya el inevitable resultado: «una sexualidad no sólo sin alegría, sino también sin placer»; «so much sex and so little meaning or even fun in it». Dije antes que aquí se impone una ley que tiene valor universal.

El Goethe ya maduro lo ha formulado, aunque dentro de otro contexto completamente distinto, de la siguiente forma: «Cada siglo... intenta hacer lo santo, vulgar; lo difícil, fácil, y lo serio, alegre; contra lo cual no habría nada que oponer si en ello no se fuera a pique tanto lo serio como lo alegre» Y esto es precisamente lo serio: que la diversión se acaba. Por eso tiene un título cruelmente exacto el libro que el citado psiquíatra de la universidad americana ha publicado relatando sus experiencias: «La fuente de la desesperación de los estudiantes».

El carácter engañoso de lo que es sólo sexualidad

Ciertamente que en este fenómeno no se trata sólo de las consecuencias de una traviesa forma de abusar de la libertad; por lo menos, no es de ellas solas de lo que se trata. La cosa no es tan sencilla. Se habla de que, junto a esa sexualidad vaciada de toda importancia por haberla hecho tan asequible, aparece con tanta más crueldad su carácter de necesaria.

En un mundo grisáceo, a causa de una sociedad intensamente orientada a la producción y al consumo, con la secuela de quedar el hombre férreamente absorbido por el trabajo, se presenta el sexo como si fuera la «única zona verde»[Zi]. Muchas veces se ha repetido aquello que pronunciara David Riesman: «Sex is the last frontier», que quiere decir la última región todavía asequible «in extremis» para la aventura, para la audacia de la libertad y para la vida, que no se deja imponer el yugo de la reglamentación. Pero cuando uno ha oído este planteamiento de la situación, es decir, su cara sociológica, tiene que preguntarse si no estaremos en un círculo vicioso imposible de romper.

Por una parte, eso que se dice única zona verde que queda, «the one green thing» , dentro de una sociedad humana que cada

vez exige más trabajo a la persona, el amor, el Eros, esa arrebatada afirmación mutua de los amantes que se olvidan de sí mismos (incluso el poder afirmar sin ninguna otra razón algo amado), y esta verdadera superación de todo funcionalismo que únicamente vaya dirigido a la ventaja y la satisfacción de lo necesario es lo que en el deseo sexual se busca de forma más o menos oscura. Por otra parte, esto tan profundamente anhelado es inalcanzable para el sexo, al haberlo aislado del contexto amoroso y facilitado en exceso. Max Horckheimer hizo observar, en una entrevista que fue por muchos recibida con desagrado, pero cuya amarga verdad apenas si puede discutirse: «La muerte del amor erótico será el precio que tendremos que pagar por la pildora».

Personalmente no me parece que la desaparición del deseo amoroso sea en esto lo esencial. Lo peor es que se deja al libre albedrío, y seguro contra todo riesgo, algo sobre lo que fundamentalmente no es lícito disponer; con la consecuencia totalmente inevitable de que eso que ha sido puesto a la libre disposición no puede ser en absoluto lo que se busca. Lo buscado propiamente es la proximidad humana, la superación de la soledad, la unión con el otro ser personal, que sólo puede conseguirse en el amor verdadero.

Aquí se revela otro segmento más de ese diabólico círculo vicioso: el amor, y sobre todo el erótico, es por naturaleza un algo que no se puede entretejer sin problemas en la trama funcional de las planificaciones tendentes a sacar determinados provechos. «El Eros es en el hombre el elemento que más encarnizadamente se resiste a dejarse asimilar por un sistema técnico»; mientras que un sexo desprendido de su contexto natural y convertido en «bien de consumo», en «mercancía», puede ser perfectamente planificado e integrado sin distorsión dentro de la inmensa organización de objetos destinados al disfrute, como ya ha sido grandiosamente descrito en las penetrantes visiones poéticas del futuro, y se hace, por ejemplo,

de manera convincente en el libro Brave New World, de Aldous Huxley.

Debemos aún tener en cuenta otra cosa, con la que nos parece que se cierra completamente el círculo vicioso: dado que el consumo de sexo intencionadamente aislado y acorazado contra el amor toma a la compañera únicamente como medio e instrumento; dado que, dicho con otras palabras, ni siquiera se mira a ese ser personal del participante en la orgía sexual, ya que la personalidad prohibiría ese «dejarse usar» para fines impropios (en lo que, naturalmente, ese ignorarse como personas puede darse en los dos participantes); dado que se pide una casi total ausencia de calor humano, no sólo hay en esa aislada sexualidad un porcentaje de frigidez (en sentido clínico), por mucho que se aparente lo contrario, sino también, si se mira a lo que es la relación entre persona y persona, un componente de violación y su poco al menos de ese mismo «glacial totalitarismo» que satura la atmósfera, tanto en los regímenes del terror, según todo el mundo sabe, como también en las sociedades estructuradas tecnocráticamente, en las que ya no queda lugar para «zona verde» de ninguna clase, que sería el amor, de forma que el hombre se ve remitido de nuevo al consumo del sexo como única salida que queda abierta para la fuga, aunque se trate de una huida engañosa.

Es tremendamente significativo que en ese preciso momento, por distintas que sean las posiciones científicas y religiosas, se observa que en la literatura responsable moderna aparece de manera más o menos explícita la idea de lo «demoníaco». Y esta aparición no tiene nada que ver con la concepción platónica del «Eros como demiurgo mediador». Por el contrario, lo que advierte es la presencia de un poder maligno que tiende a la deshumanización y a la destrucción.

Karl Barth lo ha expresado con una formulación drástica, en él completamente desacostumbrada: «Coito sin coexistencia es un caso diabólico». Harvey Cox saca a relucir, también de forma inesperada, el concepto ya arcaico de la expulsión de los demonios del cuerpo

de los posesos, hablando del «exorcismo», palabra que ha desaparecido ya de algunos diccionarios teológicos. Dado que en ningún sector aparece tan devastadora la deshumanización de la vida como en el trato sexual, en ninguno de ellos sería por lo mismo tan necesario «practicar el rito de los exorcismos». Médicos y psicólogos hablan de que en el fondo de una sexualidad desarraigada del amor hay una tendencia a la autodestrucción del individuo, de la que sólo puede preservar el Eros. C. S. Lewis escribió su libro sobre el amor bajo la consigna «¡que nuestros sentimientos no mueran ni nos maten!».

Es característico de la naturaleza de un poder estrictamente diabólico el no presentarse en su verdadera figura, sino con el disfraz mentiroso de lo que únicamente es encantador, de la simple diversión y, sobre todo, de la más atractiva modernidad, con lo que, naturalmente, alcanza toda su eficacia la virtud demoledora que encierra. Si es cierto que sólo el Eros puede dar lo que se busca en el sexo, es sobre este punto precisamente sobre el que los «charlatanes del mercado» y «recetadores de los medios de comunicación, aliados con la economía de la publicidad»[é], procuran engañar al hombre.

La mentira consiste en que, mediante una enorme cantidad de gastos (en definitiva, todo es «big business»), pero también poniendo a contribución un enorme conocimiento de psicología profunda acerca del hombre y, sobre todo, una enorme cantidad de habilidad en el manejo de la palabra y la imagen, subrayado todo ello por el impresionismo de la música, color y formas que actúan en las regiones límites de la conciencia, se produce en el consumidor la ciega convicción de que sexo es lo mismo que Eros, y que todos los bienes que regala Eros, todas las maravillas que se producen en la vida por dos

personas que se funden se pueden conseguir también en el consumo del sexo, el cual no es ni con mucho una cosa barata, pero, en todo caso, siempre al alcance del que lo quiera.

Esta fue, desde tiempos inmemoriales, la faena de los sofistas, a los que Platón, en uno de sus Diálogos tardíos, califica de alfareros de realidades ficticias. E igual que el «arte de convencer» de los sofistas, por procedimientos tortuosos y propagandísticos, produce la «imagen» de los ídolos de las masas, o bien, la ilusión de que disfrutando un cigarrillo entra en casa la pura alegría de vivir y «el aroma del gran mundo», así también, en el terreno erótico, su actividad se extiende desde los sugestivos anuncios mercantiles hasta las regiones de la alta literatura, como la de las novelas del ya pasado de moda D. H. Lawrence, el cual, comentando el acto sexual que una pareja realiza entre los matorrales del bosque, llega a decir: «Se dejaron arrastrar por las olas de la vida», que C. S. Lewis apostilla con la siguiente observación: «Como en estas novelas jamás hicieron alusión sus personajes a una fertilidad del amor ni como temor, hay que suponer que se dejaron arrastrar por las olas de la vida, según y en la medida que en cada una de las ocasiones les convenía, pero nada más».

Un exorcismo consistente en llamar las cosas por su nombre y en ironizar una situación, desenmascarándola con fría claridad, no serviría de poca ayuda. Como es de todos conocido, fue un método que Sócrates practicó aun a sabiendas de que esa forma de presentar batalla no era suficiente. Por eso, a los jóvenes del corte de Fedro, de su Diálogo, les hace esta inquietante pregunta: «Cuando ellos se amontonan unos junto a otros, en el teatro, y hacen demostración de su agrado o desagrado con ruido ensordecedor, con palmas y gritos, y la estancia se derrumba de tanto gritar y abuchear, ¿cómo crees que se sentiría allí un joven? ¡Qué educación tan especial tendría

que haber recibido para ofrecer resistencia y no dejarse arrastrar por la corriente! ¿No habrá que decir que si conseguía librarse de todo eso y crecer en un desarrollo sano habría sido por una providencia especial y un auténtico regalo de Dios?» .

Como se ve, esta idea no dista mucho de parecerse a una llamada del hombre a la oración. Y también Harvey Cox, aunque no tengo la menor idea de cómo se imagina él la práctica de un exorcismo, tiene razón en atribuir a ese vocablo una evidente significación sagrada, dando así a entender que el campo del sexo y del Eros necesita una limpieza y una sublimación a cargo de un poder que está por encima de lo humano.

X. DE LA AMISTAD HUMANA AL AMOR A CRISTO

Amistad, amor materno y amor paterno

Hasta el momento se ha hablado de un buen número de formas que presenta el fenómeno del amor. Entre ellas está, por ejemplo, la amistad; dicho más exactamente, el amor de amistad, que es realmente una forma particular, una versión del amor que, extrañamente, apenas se la canta hoy, mientras que Aristóteles dedica a ella un libro entero de los diez de que se compone su Etica. La amistad necesita tiempo, se dice en élNormalmente no prende tampoco a la vista de otra persona, sino al sorprenderse de que, de pronto, ha aparecido alguien que «ve las cosas igual» que nosotros y del que uno dice gozoso: ¡es bueno que existas!

Los amigos no se miran a los ojos y, a diferencia de los amantes, apenas hablan nunca de su amistad; su mirada está dirigida a las cosas que a los dos interesan. Por eso, según se ha dicho, y parece ser cierto, las personas que buscan un amigo, generalmente, no lo encuentran. Para ello es preciso, antes que nada, interesarse por algo. Aunque en la amistad no se da verdadera intimidad, es quizá

el amigo la única persona con la que se habla sinceramente y «se piensa en alto».

Tampoco hemos hablado de una forma directa del particularísimo amor maternal. De siempre se ha dicho de la madre, como de la amante más verdadera, que no piensa tanto en ser amada como en amar. De una forma curiosa, su amor a los hijos es «incondicional», es decir, no sujeto a condición alguna. Y con eso responde no sólo a la más profunda necesidad del hijo, sino de todo ser humano. El amor materno no hace falta «ganárselo», y tampoco hay nada que lo haga perder. El padre sí que pone condiciones; quiere que su amor sea «merecido», en lo que a la vez se pone de manifiesto un elemento peculiar que, en el fondo, también es propio de todo amor, es decir, el deseo de que el amado no solamente se sienta bien, sino que realmente le vaya bien en todo.

Se ha dicho, con razón, que el amor de una persona madura debería poseer ambas cosas: el elemento materno y el paterno, algo que fuera al propio tiempo incondicionado y exigente.

Hay infinitas posibilidades y formas de llevarse bien las personas entre sí, de tenerse cariño mutuamente. Pero por diversas que sean las formas y los grados de la inclinación, de la afección y de la simpatía, tan diversas y numerosas que es imposible sistematizarlas, una cosa hay que es común a todas y que se encuentra en la amistad, en el amor de los padres y en el amor erótico estrictamente entendido; es decir, el que el amante, dirigiéndose a la persona amada, le dice: « ¡Es maravilloso que existas! ». Y aun sin quererlo, nos viene de nuevo a la mente la idea de que la unión entre dos que sólo se funda en el sexo no entra dentro de estas categorías del amor... sencillamente porque en él no se advierte el menor rastro de una relación con el «Tú»; hay quizá un «Yo», o dos, si se quiere, pero ningún «Tú».

Hacia la comprensión de la «caritas»

La afirmación fundamental que se repite idéntica en todo amor verdadero, como ya dijimos al principio de este estudio, es por su misma naturaleza, sea que los amantes tengan de ello conciencia o no, una reproducción de algo que les ha precedido, una repetición del acto creacional divino, en virtud del cual no sólo «existe y es bueno» e incluso digno de amor ese ser humano que encontré en mi camino, que responde a mis preferencias y «que está hecho para mí», sino también todo lo que existe.

Este aspe»to del fenómeno del amor, que es un indicador que apunta más allá de toda realidad, va a ser de nuevo objeto de nuestra detenida consideración, para intentar dar nombre y corporeidad a esa especial forma de amor de la que hasta ahora no hemos dicho nada expresamente, pero que no puede quedar fuera del radio de nuestra consideración.

No tenemos la menor intención de hacer aquí teología. Un libro que se propusiera tratar el amor teológicamente, es decir, echando mano de la Tradición y de la Revelación, tendría que tratar otras cosas distintas de las que ahora nos ocupan. Mantendremos la mirada fija en nuestra experiencia del fenómeno del amor. Aunque habría que preguntarse si la reflexión sobre un tema como éste, de la mano de los contenidos de la fe, no sería el único procedimiento para aclarar o, al menos, clarificar algo más los hechos de la experiencia, que en otro caso quedarían oscuros e incomprendidos.

Tenemos, por ejemplo, para ceñirnos a cosas bien concretas, el fenómeno universalmente conocido en nuestra época del caso de la monja eslava residente en Calcuta y que con el nombre de «Madre Teresa» ha obtenido una cierta publicidad. Un día se le hizo insoportable seguir dando clases de inglés en una escuela de su orden para chicas de la alta sociedad y, de camino hacia el colegio, tener que contemplar día a día, tendidas sobre la calle, a tantas personas

enfermas de muerte o moribundas que carecían de toda ayuda humana. Entonces solicitó de las autoridades de la ciudad se le cediera un asilo de peregrinos que estaba vacío y abandonado y erigió en él su famoso «Hospital de los moribundos». Yo he visitado este alojamiento, que al principio presentaba un aspecto pobrísimo y desolado, en el que, naturalmente, las personas morían en seguida..., pero no en medio del ajetreo de las calles, sino junto a una persona que amorosamente se preocupaba por su suerte.

Es imposible entender esto de otra forma que como una de las versiones de la inclinación amorosa, inspirada también por la afirmación de aquel « ¡bueno es que existas! »; y no se puede ver a la persona amante únicamente colocada en una región sobrenatural, espiritual y alejada de toda afectividad humana; es preciso contemplarla a través de todos los estratos de su ser. Por otra parte, hay aquí algo realmente nuevo e integralmente distinto, que en todo caso no es fácil reducir a un mismo común denominador con la amistad, la simpatía, el afecto, la inclinación, etc.

Y esto tan nuevo es lo que quisiera explicar aquí y convencer de que es algo completamente posible para el hombre, mejor dicho, algo para lo que se le da la posibilidad-

El primer paso está ya dado, en todo caso, sin que lo sepamos; consiste en que nosotros, al amar, reproducimos de hecho, previamente a cualquier noción intencional, la fundamental afirmación creativa de lo que existe. Pero también es posible, como segundo paso, que «hagamos» conscientemente ese acto de reproducción que tiene lugar en nuestro amor. Sería posible que al encontrar bueno, maravilloso o excelente algo que vemos: un árbol, la estructura de un alga que observamos en el microscopio, sobre todo un rostro humano, el amigo, la compañera de nuestra vida, nuestra propia existencia, digo que sería posible que, al amar algo amable, nos diéramos cuenta reflejamente de que con ello estamos acogiendo y continuando aquella afirmación universal primariamente acaecida en la creación, por la que todo es «querido por Dios, y, por eso mismo, bueno.

Otro paso sería, superando ya el mero conocimiento de esta verdad, aceptarla positivamente, coincidir voluntariamente con aquel sí creacional y aliarse con él en una especie de identificación, tanto

en el acto afirmativo como con su Autor. Dicho con otras palabras: podríamos amar al «Primer Amante». Con ello quedaría de manera clara transformado nuestro propio amor a las cosas y a las otras personas Y, especialmente, a esa persona que amamos sobre todas las demás; este amor recibiría una confirmación totalmente nueva y realmente absoluta. Y la amada, además de seguir siendo para nosotros la incomparable, la que se hizo Y vino a la existencia solamente para nosotros, se habría convertido en un punto de luz dentro de un infinito tejido de luces.

«Por amor a Cristo»

Pero con este paso no se habría alcanzado aún el grado de la caritas Y del «Ágape» en sentido estricto. Para esta actitud del ánimo aún no serían perceptibles las verdaderas motivaciones de aquella ejemplar monja de Calcuta. Se dice que a un periodista que le aseguró que él no podría hacer, por un sueldo de mil dólares diarios, lo que ella hacía, le contestó la monja: «Y yo tampoco». Entonces, si en serio se le preguntara: «¿Por qué estás haciéndolo?», es de suponer que, de no decidirse a callar, dijese: «Por amor a Cristo».

En este punto, A. Nygren tiene indiscutiblemente razón: «El amor de Ágape es lo que hay de original en el Cristianismo» . Descansa sobre la convicción alimentada por la fe de que, en el acontecimiento llamado en el lenguaje de la Teología la «Encarnación», se le dio a la humanidad el regalo de una participación inmediata y real en el poder afirmativo creador del mismo Dios, o, como se diría de otra manera, en el amor de Dios que crea y hace bueno lo que crea, de forma que el hombre, a partir de ese momento, es capaz de decir a otra persona: «¡es maravilloso que existas!», de una manera completamente nueva para él solo, completamente inasequible, pero a la vez como auténticamente propia.

Y ésta es la fuerza de la afirmación, la cual obra ahora más intensamente y desde raíces nuevas, que se llama «caridad», «Ágape».

Pero como también ella, igual que el amor de Dios, es, al menos su intención, universal y no excluye a nada ni a nadie, es posible también, por primera vez y con plenitud de sentido, hablar de que uno «está en el amor» (Ioh ,), sin necesidad de nombrar objeto alguno. Y por muy «perdido» o fuera de huella que parezca estar, ese amor posee la cualidad de no «irritarse» por nada, como dice San Pablo (Cor ,): «Caritas non irritatur»Y otras alabanzas que también se le tributan, como cuando se afirma de ese amor que realiza en sí la suprema libertad y que da al corazón la paz perfecta , tiene en él la verdadera realidad.

Esto supuesto, es ahora evidente que las metáforas que arriba empleamos de los distintos pasos y de la sucesión de grados hasta llegar a ese puro amor radicalmente nuevo y distinto, que le da al hombre participación en el amor creador de Dios y que en el Nuevo Testamento se llama «Gracia», ya que no expresan fielmente la realidad de las cosas. La Tradición común del Cristianismo ha mantenido siempre que esa nueva facultad está inseparablemente unida con lo que el hombre es por naturaleza y posee por creación, con unas ataduras irrompibles, aunque no es nada fácil saber en qué consisten.

Ante todo, la caridad entendida en cristiano no suspende nada en absoluto de cuanto por propias fuerzas hay en nosotros como posible y con toda evidencia como presente en capacidad de amor y de afirmar la bondad. Más bien comprende en sí misma todas las configuraciones del amor humano . Es nuestra propia capacidad de querer encendida en la creación, natural e irrefrenablemente exigitiva de satisfacción, precisamente por razón de ese origen, la que es elevada a una participación inmediata en el querer creador de Dios, y, por tanto, esa natural capacidad es supuesto necesario de lo otro . El que piensa y acepta todo esto no se sorprenderá de que toda

la concepción de la «caridad» tenga un signo estelar que le marca siempre «felicidad». Si la felicidad jamás es verdaderamente otra cosa que la felicidad del amor, el fruto de la versión más sublime que existe del amor tiene que ser también lo más grande que pueda haber en felicidad de cuanto los hombres han podido imaginar para aplicar ese nombre.

Tampoco es fácil, vistos los componentes de la caridad, que uno se sienta inclinado a relacionarla con el «ecumenismo». Además de que «felicidad» no quiere decir tanto el sentimiento subjetivo de ser feliz cuanto la satisfacción objetivamente esencial por el bien universal , por el compendio de todo aquello por lo que nuestro ser siente sed y por todo aquello que nosotros somos capaces de pedir movidos por ese «desprendido amor propio», aparentemente paradójico; decimos que, además de esta razón, la «felicidad» no puede definirse positivamente en su contenido. Es un bien inefable al que, como final, se dirige nuestro amor, pero que no puede contenerse en palabras.

En todo caso, sigue siendo verdad el hecho, que al principio resulta altamente extraño para nosotros, de que los grandes maestros del Cristianismo enlazaron estrechamente los conceptos de «caritas» y «felicidad». «La caridad no es una especie determinada de amor divino, sino un amor a Dios, que lo ama como al objeto y origen de la felicidad» [lé]. Y en el plano terreno sólo podemos amar al estilo de la caridad aquello que es capaz de compartir la felicidad con nosotros : nuestro propio cuerpo, al que «inundará» de rechazo esa felicidad, pero, sobre todo, a otra persona que la va a compartir con nosotros o a la que al menos queremos asociarla.

Claro que fácilmente podrá uno preguntarse qué quiere decir amar a otro como posible asociado a nuestra felicidad futura. ¿Es que acaso cambia esto las cosas? Yo creo que sí, y en muy serias proporciones, si consigo ver a otra persona (al amigo, a la mujer querida, al hijo, al vecino, a mi oponente o contrincante, o incluso al desconocido que necesita ayuda) como realmente llamada lo mismo que yo a la perfecta felicidad, como mi compañero y socius in participatione beatitudinis. Con esto entraría para mí la otra persona en una nueva dimensión de la realidad. De un solo golpe entendería yo que no se dan las «personas corrientes»: «there are no ordinary people» [n].

No es una casualidad que todo esto sea expresado en unos términos que lindan con lo irreal. Sucede, de hecho, muy raras veces y en pocos hombres el que acierten a ver lo verdaderamente «extraordinario» de las otras personas: «... que admirablemente lo creaste y más admirablemente aún lo reformaste», o que reaccionen con la exclamación del amor «¡es maravilloso que existas!». Pero cuando eso sucede no se diferencia mucho de la terminología y del comportamiento del Eros. Y en realidad, cuando a uno se le haya ocurrido preguntarse qué tiene de común esa abismal conmoción que experimentan los amantes con el comportamiento de una monja que se entierra para asistir a mendigos moribundos...; en el punto mismo donde se cierra el interrogante se abre una pequeña rendija por. la que se puede divisar lo que en verdad tienen de misteriosamente común.

Amor erótico y «caritas»

Ahora bien, también debería ser bastante claro que la caritas no es un paso ulterior sobre el camino del Eros, sino que se trata

de algo más que de una simple «sublimación» del mismo. Es cierto que la caridad puede encarnarse en las formas más corrientes de la convivencia humana; así ocurrirá normalmente cuando sea de la buena, hasta tal punto que, para unos ojos que no estén acostumbrados, apenas aparecerá nada de particular en lo externo que destaque de lo normal entre hombres que se quieren bien. Hemos dicho que las formas naturales del amor son un presupuesto que sigue inconmovible, y para ensalzar lo nuevo no se necesitan palabras encumbradas sobre esa eficiencia específica de la caridad. Pero el principio clásico sobre la relación entre la «Naturaleza» y la «Gracia» se refiere no sólo a que la naturaleza no se destruye, quedando completamente intacta, sino también a que es perfeccionada en aquello que el hombre es y tiene por naturaleza[24]. Y referente a lo que arriba dije de que existe una ligazón irrompible entre el Eros y la ***caritas***, pero que es muy difícil decir en qué consiste, la dificultad está concretamente en esta pregunta: ¿qué significa «perfeccionar»? Probablemente no podrá saberse ni decirse nunca lo que eso quiere decir, visto desde el lado de acá. Pertenece a la misma naturaleza de las cosas el que un aprendiz no tenga idea concreta de lo que es por dentro la categoría de maestro ni de lo que para llegar a ella se le va a exigir. Perfección implica siempre transformación. Y transformación lleva forzosamente consigo el decir adiós a aquello que, para conservar la identidad en el cambio, hay que superar y abandonar.

La «perfección» en la caridad puede, por tanto, significar muy bien que el Eros, si quiere conservar su impulso originario y seguir siendo verdadero amor, sobre todo si quiere lograr esa «eternidad» por la que suspira con la más ardiente pasión, tiene que transformarse desde sus raíces, y que esta transformación equivale probablemente a pasar a través de una especie de muerte.

Cuando el hombre reflexiona atenta y silenciosamente sobre su amor, descubre que estos pensamientos no le son nada extraños. Dice San Agustín que la caridad, al hacernos de nuevo y rejuvenecernos,

nos acarrea también en cierto sentido la muerte: ***«Facit in nobis quamdam nortem».*** Y éste es también el sentido de esas expresiones en las que, en lenguaje figurado, se llama a la caridad un fuego, porque todo lo consume y transforma[26].

Por tanto, es algo más que una piadosa bagatela lo que los cristianos dicen cuando rezan: «Enciende en nosotros el fuego de tu amor»